Die Geschichte der synoptischen Tradition

von

D. Rudolf Bultmann
o. Professor der Theologie a. d. Universität Marburg

Zweite neubearbeitete Auflage

Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1931

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

D. Rud. Bultmann und D. Dr. Hermann Gunkel
Prof. d. Theol. in Marburg Prof. d. Theol. in Halle a. S.

Neue Folge, 12. Heft
Der ganzen Reihe 29. Heft

Made in Germany.

Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen.

Dem Andenken
Wilhelm Heitmüllers

Vorwort.

In der zweiten Auflage ist der Charakter dieses Buches unverändert geblieben; die Neubearbeitung erstreckt sich auf das Einzelne und besteht in Modifikationen, Korrekturen und vor allem in einer Bereicherung. Ich muß wegen einer gewissen Ungleichmäßigkeit um Entschuldigung bitten; sie ist dadurch motiviert, daß sich die Bearbeitung durch längere Zeit hinzog und neben anderer Arbeit einhergehen mußte. Nach Möglichkeit habe ich jetzt auch ausländische Literatur berücksichtigt. Für Manches konnte ich leider nur Besprechungen einsehen, wenn ich den Abschluß nicht noch länger verzögern wollte. So konnte ich auch die reichen Hinweise auf ethnologische und folkloristische Literatur, für die ich W. Baumgartner (Basel) zu herzlichem Danke verpflichtet bin, nicht vollständig nachprüfen, sondern muß für einige Anmerkungen in dieser Hinsicht ihm die Verantwortung überlassen. — Nach wie vor wird man dies Buch nur lesen können, wenn man die synoptischen Texte in einer Synopse daneben liegen hat. Ich hätte das ganze Buch neu schreiben müssen, wenn ich die knappe Fassung der ersten Auflage hätte preisgeben wollen. Anderer Arbeiten wegen mußte ich darauf verzichten, wie ich auch darauf verzichtet habe, den Aufriß des Ganzen in einigen Punkten zu ändern. Aber auch solche Änderungen, die ich gerne durchgeführt hätte, würden keine Änderung des Gesamtcharakters bedeutet haben.

Marburg, August 1931. **Rudolf Bultmann.**

Abkürzungen.

RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft.

Wünsche = Aug. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch.

ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

Den „Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch" von W. Strack und P. Billerbeck habe ich gewöhnlich als „Strack-B." zitiert, da ich auf H. Lietzmanns Vorschlag (ZNW 27., 1928, S. 350), ihn nur als „Billerbeck" zu zitieren, leider zu spät aufmerksam wurde. Übrigens habe ich diesen Kommentar nach Band- und Seitenzahlen zitiert ohne ein „S.", da ein Mißverständnis hier nicht möglich ist.

Inhalt.

Die Aufgabe und ihre Mittel.

Als die Arbeit am synoptischen Problem zu dem Ergebnis gelangt war, daß Mk das älteste unserer Evangelien sei, das auch dem Aufriß des Mt und Lk zugrunde liege, ging man, froh über das Ergebnis, vorschnell einen großen Schritt weiter und fand in der Darstellung des Mk vom Leben Jesu — „vielleicht unter Abstrichen im einzelnen" [1] — den geschichtlichen Verlauf wieder. Die großen Wandlungen und Epochen der galiläischen Wirksamkeit und endlich die Katastrophe in Jerusalem ließen sich — so ging Holtzmanns typisches Urteil [2] — aus der wohlgeordneten und in sich übereinstimmenden Darstellung des Mk mit Klarheit nachweisen. Das Rückgrat, das die geschichtliche Entwicklung trägt, ist die stufenweise Offenbarung der Messianität oder auch das fortschreitende Bekenntnis Jesu zur Messianität.

Diese traditionelle Auffassung, die weit über das hinausging, was z. B. schon Weizsäcker in vorsichtiger Analyse des Mk festgestellt hatte, erhielt den stärksten Stoß durch Wredes Arbeit über das Messias-Geheimnis, die an dem angeblich klaren Bilde einer geschichtlichen Entwicklung im Mk vernichtende Kritik übte. Dieses Bild ist eine Illusion; das Mk-Evg ist das Werk eines in der Gemeindetheologie stehenden Verfassers, der die ihm überkommene Tradition nach den Gesichtspunkten des Gemeindeglaubens ordnet und bearbeitet, — das war das Ergebnis; und die Aufgabe, die für die geschichtliche Forschung daraus folgte: die Schichten im Mk zu sondern und zu erkennen, welches die alte geschichtliche Tradition ist, die der Verfasser bearbeitet.

J. Weiß, der diese Aufgabe in seinem „ältesten Evangelium" (1903) anfaßte, getragen vom Vertrauen auf die Papiasnotiz von Markus als dem Dolmetscher des Petrus, glaubte unter der Bearbeitung des Evangelisten den Bestand an echtem historischen Gut, nämlich die Petrus-Erinnerungen, relativ leicht erfassen zu können. Seither hat man erkannt, daß das Problem schwieriger und komplizierter liegt, daß mehr

[1] Wrede, Das Messiasgeheimnis 1901, S. 11. Vgl. O. Cullmann, Rev. d'Hist. et de Phil. rel. 5 (1925), S. 459ff.; B. Sc. Easton, The Gospel before the Gospels 1928, S. 3ff.

[2] Z. B. Lehrbuch der histor.-krit. Einleitung in das NT [2] 1886, S. 368f.

Schichten von Tradition und Redaktion im Mk übereinanderliegen, daß die Tradition unter anderen Bedingungen zustande gekommen und stärker modifiziert worden ist, als J. Weiß geglaubt hatte. Die scharfsinnigen Versuche einer Analyse des Mk durch E. Wendling[1] haben wohl nicht genügend Berücksichtigung gefunden, und in der Tat ist seine Art, Quellen aufzuspüren, nicht haltbar. Sein Ignorieren der synoptischen Frage, seine schematische Vorstellung vom bewußten Arbeiten des Redaktors, sein ungerechtfertigtes Verwenden literargeschichtlicher Erkenntnisse zu literarkritischen Operationen haben seine Arbeiten beeinträchtigt, so ausgezeichnet viele literargeschichtlichen und kritischen Beobachtungen sind, und so berechtigt sein Unternehmen der Analyse war.

Das Wichtigste und Ertragreichste, was nach Wrede für die synoptische Forschung geleistet worden ist, enthalten Wellhausens Arbeiten zu den Synoptikern[2]. Umfassender als Wrede hatte er nicht nur in Mk, sondern auch in Mt und Lk, bzw. in der ihnen neben Mk wesentlich zugrunde liegenden Spruchquelle Q den Einfluß der Gemeindetheologie auf den Traditionsstoff nachgewiesen, hatte die fundamentale Erkenntnis deutlich ausgesprochen, daß es überlieferte Einzelgeschichten oder Gruppen solcher sind, die in den Evangelien durch Redaktionsarbeit verbunden sind, und hatte gezeigt, wie Stücke alter Tradition mit sekundären wechseln[3]. Zu einem endgültigen, die Ergebnisse sichtenden und zusammenfassenden Resultat war Wellhausen nicht gekommen; er durchschaute die Kompliziertheit des Problems und machte bei der Erkenntnis halt: „Man kommt doch nicht aus mit einer Redaktion bloß der mündlichen Überlieferung ... Und man hat auch keinen Grund, sich gegen die Annahme zu sträuben, daß in unserem Mk auch nach der ersten Niederschrift eine Überarbeitung stattgefunden hat. Das Wichtigste ist allerdings die Anerkennung, daß überhaupt sekundäre Stoffe in der Tradition vorkommen. Ob sie zugleich literarisch sekundär sind, ist eine untergeordnete Frage. Vorerst muß man darauf verzichten, den

[1] Ur-Marcus 1905. Die Entstehung des Marcus-Evangeliums 1908.

[2] Die Kommentare zu Mk, Mt und Lk 1903/04 (Mk² 1909). Einleitung in die drei ersten Evangelien 1905. ²1911.

[3] Das hatten freilich schon D. Fr. Strauß und die Tübinger gesehen; vgl. bes. Ed. Zeller, Vortr. u. Abh. 1865, S. 448f. Merkwürdig ist demgegenüber der Rückschritt der Betrachtung bei K. Holl, Urchristent. u. Religionsgesch. 1925, S. 23ff. In dem richtigen Bestreben, den Gehalt der synoptischen Überlieferung als eine Einheit zu erfassen, identifiziert Holl vorschnell diese geistige Einheit mit der literarischen Einheit und polemisiert gegen die Erkenntnis, daß jene Überlieferung zunächst aus Einzelstücken bestand.

Ur-Markus reinlich herauszuschälen und die Stufen der Redaktion nachzuweisen"[1].

Aus dieser Sachlage entsprang notwendig der Versuch oder die Aufgabe, unter Verzicht auf die analytische Herausarbeitung von Quellenschriften die Urelemente der Synoptiker, die Einzelstücke in Spruch und Erzählung, für sich ins Auge zu fassen und die auf anderen Gebieten erprobte, für das Alte Testament von H. Gunkel und seinen Schülern durchgeführte formgeschichtliche Betrachtung auf sie anzuwenden, um so zu versuchen, ihren geschichtlichen Platz, ihren Charakter als primäre oder sekundäre Tradition oder als Redaktionsarbeit zu erkennen, wobei es schließlich gleichgültig ist, in welcher Quelle ein Stück gestanden hat. Natürlich ist diese Arbeitsweise nicht auf Mk zu beschränken, sondern auf den gesamten synoptischen Stoff auszudehnen. Ebenso ist natürlich diese Arbeit nicht ohne Literarkritik zu treiben, sowenig wie ohne Sachkritik. Denn nicht nur das Ergebnis der synoptischen Vergleichung, die Zwei-Quellen-Theorie, wird dabei vorausgesetzt, sondern auch bei der Scheidung zwischen Tradition und Redaktion ist nicht ohne literarkritische Analyse auszukommen. Überhaupt treibt die formgeschichtliche Arbeit ihr Werk nicht im Gegensatz zur Literarkritik, doch lehnt sie die Grenzüberschreitungen der literarkritischen Analyse, wie sie etwa in den Werken von Wendling, Fr. Spitta[2] und W. Haupt[3] vorliegen, ab. Dagegen wird sie von literarkritischen Untersuchungen wie denen B. H. Streelers[4] und W. Bußmanns[5] dankbar lernen[6].

Von solcher Arbeit sind die Anfänge bereits gemacht[7]. Die Scheidung von Tradition und Redaktion ist der wesentliche Inhalt des Buches

---

[1] Einleitung in die drei ersten Evangelien[2] S. 48.

[2] Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukas-Evangelium 1912.

[3] Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung 1913.

[4] The four Gospels 1924. Es ist sehr zu bedauern, daß dieser Forscher seine Arbeit ohne Rücksicht auf die formgeschichtlichen Untersuchungen durchgeführt hat.

[5] Synopt. Studien I Zur Geschichtsquelle 1925; II Zur Redenquelle 1929.

[6] Leider läßt sich das gleiche nicht sagen von der Analyse des Mk, die Ed. Meyer in seinem umfangreichen Werk: Ursprung und Anfänge des Christentums I 1921 gegeben hat, in dem Wellhausens Arbeit nicht fruchtbar gemacht ist. — Im übrigen stimme ich den Urteilen J. Schniewinds über die neueren literarkritischen Arbeiten an den Synoptikern (Theol. Rundschau N.F. 2, 1930, S. 134—161) fast durchweg zu.

[7] Natürlich ist diese Arbeit keine absolut neue; wie ihre Motive z. T. schon in der älteren Forschung wirksam sind, hat E. Fascher, Die formgeschichtl. Methode 1924, S. 4—51 gezeigt.

von K. L. Schmidt, „Der Rahmen der Geschichte Jesu" (1919), in dem die Auseinandersetzung mit der früheren Auffassung, bes. mit der scharfsinnigen, aber verfehlten Konstruktion Spittas, gründlich und endgültig vollzogen wird. Vor allem hat M. Dibelius in seiner „Formgeschichte des Evangeliums" (1919) die Einzelstücke der evangelischen Tradition der formgeschichtlichen Betrachtung unterworfen. Er hat zwar nicht den ganzen Bestand des evangelischen Stoffs untersucht, sondern sich begnügt, gewisse Gruppen, wesentlich Erzählungsstücke, zu behandeln, und er hat daran die Fruchtbarkeit der Methode für die Erkenntnis der Stufen der Tradition wie für die Evangelien als Ganzes glänzend erwiesen.

In diese Arbeit stellt sich auch die folgende Untersuchung, der es also darum zu tun ist, ein Bild von der Geschichte der Einzelstücke der Tradition zu geben; von der Entstehung dieser Tradition wie von ihrer Abwandlung bis zu der Fixierung, in der sie uns in jedem der Synoptiker vorliegt, ja auch teilweise darüber hinaus. Mit M. Dibelius bin ich ganz darin einig, daß die formgeschichtliche Arbeit weder in einem ästhetischen Betrachten, noch in einem deskribierenden und klassifizierenden Verfahren besteht; also nicht darin, daß man die einzelnen Stücke der Überlieferung nach ästhetischen oder anderen Merkmalen einfach beschreibt und in bestimmte Gattungen einordnet. Vielmehr ist es die Aufgabe, „Entstehung und Geschichte dieser Einzelstücke zu rekonstruieren, somit die Geschichte der vorliterarischen Überlieferung aufzuhellen"[1]. Die Erfassung dieser Aufgabe beruht auf der Einsicht, daß die Literatur, in der sich das Leben einer Gemeinschaft, also auch der urchristlichen Gemeinde, niederschlägt, aus ganz bestimmten Lebensäußerungen und Bedürfnissen dieser Gemeinschaft entspringt, die einen bestimmten Stil, bestimmte Formen und Gattungen hervortreiben. Jede literarische Gattung hat also ihren „Sitz im Leben" (Gunkel), sei es der Kultus in seinen verschiedenen Ausprägungen, sei es die Arbeit, die Jagd oder der Krieg. Wie der „Sitz im Leben" nicht ein einzelnes historisches Ereignis, sondern eine typische Situation oder Verhaltungsweise im Leben einer Gemeinschaft ist, so ist auch die literarische „Gattung", bzw. die „Form", durch die ein Einzelstück einer Gattung zugeordnet wird, ein soziologischer Begriff, nicht ein ästhetischer, so sehr in einer weiteren Entwicklung solche Formen als ästhetische Mittel in

[1] Theol. Rundschau N.F. 1 (1929), S. 187. Mit Recht wendet sich Dibelius dabei gegen P. Fiebig, der die Formgeschichte fast durchweg in einem äußerlichen Sinne versteht.

einer individualisierten Dichtung verwendet werden können[1]. In der urchristlichen Überlieferung, die wesentlich zur „Kleinliteratur" (Dibelius) gehört, ist es zu solcher Entwicklung noch nicht gekommen, und man kann ihre Formen und Gattungen nur im Zusammenhang mit ihrem „Sitz im Leben", d. h. mit den im Leben der Gemeinde wirkenden Motiven verstehen.

Daß ein Überlieferungsstück nicht selten einer bestimmten Gattung nicht eindeutig zugeordnet werden kann, ist kein Einwand gegen die formgeschichtliche Fragestellung[2], sondern zeigt vielmehr ihre Fruchtbarkeit. Denn wie im Leben selbst sich in einzelnen Äußerungen verschiedene Motive verbinden können, so auch in seinen literarischen Formungen. Und die formgeschichtliche Analyse führt gerade dazu, die Motive, die in der Überlieferung wirksam waren, zu erkennen. Oft aber handelt es sich auch darum, daß in schriftstellerischer Arbeit — sei sie auch noch so primitiv — traditionelle Formen als technische Hilfsmittel verwendet werden; und indem die formgeschichtliche Betrachtung die Angemessenheit oder Unangemessenheit der Formung, die Reinheit oder die Modifizierung einer Form erkennt, dient sie gerade dazu, die Geschichte der Überlieferung zu erhellen[3].

Wesentlich ist aber die Einsicht, daß es sich bei der formgeschichtlichen Arbeit, grundsätzlich nicht anders als bei aller historischen Arbeit, um einen Zirkel handelt. Aus den Formen der literarischen Überlieferung soll auf die Motive des Gemeinschaftslebens zurückgeschlossen werden, und aus dem Gemeinschaftsleben heraus sollen die Formen verständlich gemacht werden. Es gibt keine Methode, um den notwendigen Wechsel und die gegenseitige Beziehung beider Betrachtungen zu regulieren oder auch vorzuschreiben, von wo aus der erste Ansatz gemacht werden soll. Wenn M. Dibelius die „konstruktive Methode" befolgt, d. h. wenn er von einer Anschauung von der Gemeinde und

---

[1] Diese Einsicht ist sowohl von M. Albertz (Die synopt. Streitgespräche 1921) wie von E. Fascher (Die formgeschichtl. Methode 1924) verkannt, während sie bei O. Cullmann (Revue d'Hist. et de Phil. rel. 5, 1925, S. 459—477 und 564—579) klar entfaltet ist. — Die in der formgeschichtlichen Arbeit leitende Auffassung ist in großartiger Weise entwickelt in dem Abschnitt „Zur geschichtlichen Betrachtung der Poesie" in Jacob Burckhardts „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" (Leipzig, Kröner S. 69—80). Es zeigt sich dabei, daß diese Betrachtungsweise keineswegs nur für sog. „Kleinliteratur" gültig ist.

[2] So meint es z. B. Fascher in seinem in der vor. Anm. genannten Buch.

[3] Vgl. zur Frage der Mischformen M. Dibelius, Theol. Rundschau N.F. 1 (1929), S. 202f.

ihren Bedürfnissen aus die Geschichte der synoptischen Tradition rekonstruiert, und wenn umgekehrt ich von der Analyse der Traditionsstücke ausgehe, so handelt es sich nicht um gegensätzliche, sondern um einander ergänzende und korrigierende Arbeitsweisen. Sowenig Dibelius eine deutliche Vorstellung von den Motiven des Gemeindelebens gewonnen hat, ohne daß er schon formale Beobachtungen gemacht hätte, so sehr schwebt mir bei meinen Analysen ein freilich noch vorläufiges Bild von der urchristlichen Gemeinde und ihrer Geschichte vor, das seine Bestimmtheit und Gliederung eben durch die Untersuchung gewinnen soll. Wie die formgeschichtliche Forschung für das Verständnis der Gemeinde fruchtbar werden kann, hat J. Schniewind deutlich gezeigt[1].

Im Unterschied von M. Dibelius bin ich nun freilich der Meinung, daß die formgeschichtliche Arbeit gerade wegen der Bezogenheit der literarischen Formen auf das Leben und die Geschichte der urchristlichen Gemeinde nicht nur mit ihren literarkritischen Voraussetzungen auch sachkritische Urteile voraussetzt, sondern auch zu sachkritischen Urteilen (über Echtheit eines Wortes, Geschichtlichkeit eines Berichtes u. dergl.) führen muß. Deshalb spielt auch in meinen Untersuchungen die Rücksicht auf das eine Hauptproblem des Urchristentums, das Verhältnis des palästinensischen und des hellenistischen Urchristentums eine wesentliche Rolle[2].

Seitdem die erste Auflage dieser Arbeit erschien (1921), ist die Forschung weiter fortgeschritten; ich brauche dafür nur auf den zusammenfassenden Bericht von M. Dibelius in der Theol. Rundschau N.F. 1 (1929), S. 185–216 zu verweisen, da ich im folgenden auf einzelne Arbeiten Bezug nehmen werde[3]. Auch auf die Kritik, an der

[1] Theol. Rundschau N.F. 2 (1930), S. 161—189; vgl. auch O. Cullmann, Revue d'Hist. et de Phil. rel. 5 (1925), S. 468ff. 564ff.

[2] Über meine vielgetadelte Skepsis möchte ich mich nicht ausführlich äußern. Ich darf an M. Kähler erinnern und an sein Buch „Der sog. histor. Jesus und der geschichtl. bibl. Christus" ([2]1896). Er sah deutlich, daß wir über das Leben Jesu „wohl Berichte besitzen, aber durchaus nicht solche, welche nachweislich den Wert von Urkunden im strengen Sinne dieses Wortes haben" (S. 22), und daß es wesentlich sei, einzusehen, „es gebe keinen begrifflich scharfen Unterschied zwischen mündlicher Überlieferung und Sage; nicht einmal völlig sicher und ausnahmslos in dem Falle, wenn das den Augen- und Ohrenzeugen folgende Geschlecht infrage ist" (S. 36, 1; vgl. S. 88). Das zuzugeben sind freilich manche bereit, die dann, im Bewußtsein, der Kritik durch diese allgemeine Konzession genug getan zu haben, sich gegen die kritische Arbeit im einzelnen sträuben.

[3] Vgl. auch außer dem genannten Bericht von O. Cullmann (S. 5, 1) den verständnisvollen Aufsatz von H. J. Cadbury im Harv. Theol. Rev. 16 (1923), S. 81—92.

es nicht gefehlt hat, werde ich bei einzelnen Anlässen eingehen[1].

Welche Mittel sind nun außer der literarkritischen Analyse gegeben?[2]

1. Von der Geschichte der Tradition liegt zwar der größte Teil im Dunkel, ein kleiner Abschnitt ist aber doch an der Hand der Quellen zu beobachten, nämlich die Abwandlung, die der Mk-Stoff in der Bearbeitung des Mt und Lk erfahren hat. Bei aller Rücksichtnahme auf die hier hineinspielende Frage des Ur-Mk und auf die textkritischen Probleme, die nicht in jedem Fall ein sicheres Urteil ermöglichen, läßt sich doch eine gewisse Gesetzmäßigkeit in der Behandlung des Mk durch Mt und Lk feststellen. Für Q ist man zwar auf die Rekonstruktion aus Mt und Lk angewiesen; aber auch hier läßt sich mitunter aus dem Vergleich des Mt und Lk erkennen, welchen Gesetzen die Fortbildung des Redestoffs von Q bis Mt und Lk unterlag. Kann solche Gesetzmäßigkeit wirklich festgestellt werden, so darf man annehmen, daß sie an dem Traditionsstoff schon vor seiner Fixierung in Mk und Q wirksam war, und man kann so auf ein früheres Stadium der Tradition zurückschließen, als das in unseren Quellen fixierte ist, wobei es zunächst gleichgültig ist, ob die Tradition mündlich oder schriftlich erfolgte, da bei dem unliterarischen Charakter des Überlieferungsstoffes ein prinzipieller Unterschied zwischen beiden nicht vorhanden ist. Diese Betrachtungsweise erhält aber durch Erweiterung des Stoffes eine Stütze, sofern nämlich die gleichen Beobachtungen an der über die Synoptiker hinausgehenden Geschichte gemacht werden können, und zwar einmal an den späteren Evangelien — weniger bei Joh als an der apokryphen Überlieferung — und dann sehr wesentlich an der Textgeschichte.

2. Die ursprüngliche Form eines Erzählungsstückes, eines Herrenwortes, eines Gleichnisses zu erkennen, ist eben das Ziel der formgeschichtlichen Betrachtung. Sie lehrt damit auch sekundäre Erweiterungen und Bildungen erkennen und begegnet sich in solchen für die Geschichte der Tradition wichtigen Ergebnisse mit der vorigen Betrachtungsweise.

3. Es stehen Analogien zur Verfügung sowohl für die Form der Traditionsstücke wie für die Geschichte der Tradition. Für jene kommen besonders Sprüche und Geschichten von Rabbinen, aber auch hellenistische Erzählungen in Betracht, für beides die Überlieferung von Sprich-

[1] Außer dem genannten Buch von E. Fascher (S. 5, 1) vgl. bes. Ludw. Köhler, Das formgeschichtl. Problem des NT 1927 und B. Sc. Easton, The Gospel before the Gospels 1928.

[2] Vgl. zu dieser Frage auch O. Cullmann a. a. O., S. 569 ff.

wörtern, Anekdoten und volkstümlichen Erzählungen. Lehrreich ist für manche Erscheinungen die Märchenliteratur, unter Umständen noch mehr das Volkslied, da in seiner gebundenen Form die Erscheinungen primitiver Erzählungsweise noch fester gewahrt bleiben. Außerordentlich lehrreiche Analogien zur Geschichte der synoptischen Tradition bietet auch die Geschichte der Jātaka-Sammlung des buddhistischen Kanons [1].

I. Die Überlieferung der Worte Jesu.

A. Apophthegmata.

Die Frage, ob die Überlieferung der Worte Jesu oder die der Geschichten von ihm früher zu festen Formen gelangt ist, scheint mir kein debattierbares wissenschaftliches Problem zu sein. Die Bedürfnisse der Gemeinde, die zu beiden Überlieferungsreihen Anlaß gegeben haben, werden sich gleichzeitig geltend gemacht haben, und die Erkenntnis dieser Bedürfnisse ist jedenfalls das faßbare und wesentliche Problem. Nur darf man m. E. nicht einseitig konstruktiv verfahren und aus den — wenn auch vielleicht mit Recht — vorausgesetzten Gemeindebedürfnissen die Formen der Überlieferung einfach ableiten. Sondern Konstruktion und Analyse müssen in Wechselbeziehung stehen (s. o. S. 5f.). Und was den Ausgangspunkt betrifft, so ziehe ich es vor, analytisch vorzugehen und aus dem Charakter der Überlieferungsstücke auf ihren „Sitz im Leben", ihren Entstehungs- und Pflegeort in der Gemeinde zu schließen, wodurch freilich das Verständnis ihrer Form vervollständigt wird.

Ob man mit den Worten oder Geschichten beginnt, scheint mir also eine sekundäre Frage zu sein; ich beginne mit den Worten. Ich rechne aber unter die Wortüberlieferung eine Gattung von Traditionsstücken, die man versucht sein könnte, zu den Geschichten zu zählen, nämlich solche Stücke, deren Pointe ein in einen kurzen Rahmen gefaßtes Jesuswort bildet. Ich nenne sie mit einem in der griechischen Literaturgeschichte gebräuchlichen und möglichst neutralen Terminus „Apophthegmata" [2]. Daß ich die Apophthegmata vor den rahmenlosen Jesusworten

---

[1] Vgl. die von H. Lüders verfaßte Einleitung zu den Buddhistischen Märchen (Märchen der Weltliteratur, Jena, Diederichs) 1921.

[2] Vgl. P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen (Handbuch zum Neuen Testament I 3) 1912, S. 261. So schon Herder (nach Fascher S. 85) und

behandle, wird der Verlauf der Untersuchung rechtfertigen. Der Hauptgrund ist der, daß manche Apophthegmata durch die Erkenntnis vom sekundären Charakter ihres Rahmens auf Herrenworte reduziert werden, die dann im folgenden Teil mit den anderen Herrenworten zusammen betrachtet werden müssen.

Ich verfahre so, daß ich zuerst die Stücke einer Gattung kurz einzeln nacheinander analysiere und dann in einem zusammenfassenden Abschnitt Form und Geschichte der Gattung behandle. Manches bei der Einzelanalyse Gesagte kann erst im Rahmen der Zusammenfassung seine Begründung oder Bestätigung erhalten.

1. Streit- und Schulgespräche.

a) Heilungen Jesu sind der Anlaß.

Mk 3,1–6 Parr.: die Heilung der verdorrten Hand am Sabbat. Der Aufbau ist geschlossen; eine besondere Einleitung hat die Redaktion nicht gebildet, sondern nur etwa das aufreihende πάλιν[1] hinzugefügt. Der Schlußvers aber, V. 6, ist eine redaktionelle Zutat, denn er verrät das biographische Interesse, das den Streit- und Schulgesprächen sonst fremd ist und der Pointe der Geschichte – die prinzipielle Frage nach der Sabbatheilung – nicht entspricht[2]. Für diese ist das οἱ δὲ ἐσιώπων V. 4 und die Heilung V. 5 der organische Abschluß. Man muß die Frage stellen, ob das Logion in V. 4 ursprünglich einmal isoliert überliefert gewesen ist. Allein gerade die Frageform entspricht als die typische Form des Gegenarguments dem in V. 2 enthaltenen Vorwurf, so daß die Annahme ursprünglich isolierter Tradition nicht begründet ist; vielmehr liegt ein organisches Apophthegma vor. Schon sein Inhalt macht wahrscheinlich und die Sprache[3] bestätigt es, daß es in der palästinensischen Urgemeinde seine Formulierung erhalten hat. Für die Geschichte der Überlieferung ist charakteristisch, daß Lk die bei Mk am Schluß auftretenden Gegner gleich zu Anfang einführt (6, 7), und daß Mt einen isolierten Sabbatspruch eingefügt hat (12, 11 f.).

Ch. H. Weiße, Die evangelische Geschichte I 1838, S. 454. Lehrreich durch sein Material für die Geschichte des Apophthegmas ist das in seinen Begriffsbestimmungen allerdings mangelhafte Buch von W. Gemoll, Das Apophthegma 1924.

[1] πάλιν ist eine einfache Aufreihungsformel (חוב) und weist nicht auf eine bestimmte vorhergehende Geschichte, etwa 1, 21 (Schmidt), zurück. Die Formel kann wohl schon in der mündlichen Tradition gebräuchlich gewesen sein.

[2] Vgl. Arn. Meyer, Festg. f. Jülicher 1927, S. 37 f.

[3] Vgl. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien[2] 1911, S. 21. Die Formulierung braucht freilich kein Semitismus zu sein, Blaß § 245, 3.

Lk 14,1—6: die Heilung des Wassersüchtigen am Sabbat. Eine Variante der vorigen Geschichte. Die Pointe V. 5, die Mt in Mk 3,1—6 untergebracht hat (Mt 12,11 f.), war offenbar ein isolierter Spruch und zwar ein traditionelles Argument in den Sabbatdebatten der Urgemeinde. Die Szene ist dann als Rahmen für den Spruch nach der Analogie einer Geschichte wie Mk 3,1—6 komponiert worden, und zwar liegt eine geschlossene Komposition vor, zu der Lk nur V. 1, der zugleich als Einleitung für die folgenden Stücke dienen muß, gebildet hat.

Lk 13,10—17: die Heilung der verkrümmten Frau am Sabbat. Eine weitere Variante des Motivs der Sabbatheilung, wie die vorige vielleicht komponiert auf Grund eines ursprünglich isolierten Logions (V. 15); und zwar ist diese Komposition die ungeschickteste von den drei Sabbatheilungen, weil hier die Heilung — anders als 14,1—6 und Mk 3,1—6 — vor der Debatte erfolgt, so daß der Schluß (V. 17) nicht organisch wirkt; denn die Beschämung müßte auf das Wunder folgen. Übrigens stammt vielleicht V. 17b von der Redaktion (Lk), denn die Freude des Volks ist ein Motiv, das ursprünglich seinen Sitz am Schluß der eigentlichen Wundergeschichten hat. Immerhin könnte schon in der mündlichen Tradition der Stil der Wundergeschichte den des Apophthegmas beeinflußt haben.

Mk 3,22—30 bzw. Mt 12,22—37 ‖ Lk 11,14—23: der Streit wegen des Dämonenbannens. Schwerlich hat Mk, der das Stück zwischen V. 20f. und V. 31—35 geschoben hat[1], den Anfang unversehrt erhalten; denn die Debatte setzt eine vorangegangene Dämonenbannung voraus, und kaum hat man ursprünglich je eine Geschichte überliefert, die mit Bezugnahme auf eine Tätigkeit Jesu im allgemeinen begann[2]. Dann dürfte in dieser Beziehung die Form der Geschichte, die Mt und Lk in Q fanden, ursprünglicher sein als die Mk-Fassung. Die Komposition ist aber weder in Q noch bei Mk einheitlich[3]. Das Grundstück ist Mt 12,22—26 ‖ Lk 11,14f. 17f. bzw. Mk 3,22—26: der Angriff und das doppelgliedrige Bildwort vom gespaltenen Reich und

---

[1] Vgl. D. Fr. Strauß, Leben Jesu I, S. 692; Arn. Meyer, Festg. f. A. Jülicher, S. 41 f.

[2] Mk kann nach 3,9—12 als selbstverständlich voraussetzen, daß Jesus in der 3,20 gezeichneten Situation auch Heilungen vollbrachte, so daß das Auftreten der Gegner V. 22 einigermaßen motiviert ist; vgl. A. Fridrichsen, Le problème du miracle 1925, S. 70.

[3] Nach Klostermann zu Mt 12,22—24 wäre die gemeinsame Quelle Mt 9, 32—34 noch genauer wiedergegeben; indes erklärt Klostermann zu Mt 9,27—34 diese Stücke als sekundäre Varianten.

Haus als Antwort, eine Antwort, deren Form typisch in jüdischen Debatten ist. Nun könnte freilich das Bildwort Mk 3, 23b—25 (bzw. die Q-Parallele) ursprünglich für sich existiert haben; doch ist diese Annahme durch nichts nahegelegt, vielmehr scheint das Grundstück eine einheitliche Komposition zu sein. Nur der Anfang von V. 22 ist redaktionelle Bildung des Mk; das ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει (das in Q fehlt) ist Dublette zu ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια. Ist die letztere Wendung echt semitisch[1], und enthält sie die ursprüngliche Vorstellung von dem durch die Kraft des Namens gewirkten Wunder, so enthält die erste Wendung die hellenistische Vorstellung des von dem Dämon besessenen Magiers[2]; die Wendung soll zwischen dem Vorwurf der Besessenheit (V. 21) und dem des Teufelsbündnisses (V. 22b) verbinden. Am Schluß war aber offenbar schon in der dem Mk vorliegenden Form in V. 27 das Bildwort von der Plünderung des Hauses des Starken angehängt, und daß dies ursprünglich ein freies Logion war, geht daraus hervor, daß zwar auch in Q die Tendenz zur Zusammenstellung das Wort mit dem ursprünglichen Apophthegma verbunden hat (Mt 12, 29 ‖ Lk 11, 21 f.), aber erst nachdem vorher zwei andere, also auch ursprünglich freie Worte angefügt waren (Mt 12, 27. 28 ‖ Lk 11, 19. 20), von denen das erste Jesu Dämonenbannen in Analogie zur Tätigkeit der jüdischen Beschwörer stellt, das zweite aus seinem Sieg über die Dämonen auf das Kommen der Gottesherrschaft schließt. Endlich hat Mk V. 28 f. das Wort von der Sünde gegen den Geist sinngemäß mit dem vorigen verbunden und durch die redaktionelle Bildung V. 30 mit der Szene verklammert[3]. Einen weiteren Abschluß der Szene hatte er nicht nötig, weil als solcher die zweite Hälfte der umrahmenden Szene (V. 31—35) diente. In Q war statt jenes Wortes das Logion vom Für und Wider angefügt (Mt 12, 30 ‖ Lk 11, 23) und weiter noch als Abschluß das Wort vom Rückfall (Mt 12, 43—45 ‖ Lk 11, 24—26; von Mt umgestellt). Lk hat darauf durch ein neues Apophthegma 11, 27 f. (Seligpreisung der Mutter Jesu) die Szene geschlossen, während Mt noch andere Logien (12, 33—37) und das Stück von der Zeichenforderung (12, 38—42)

---

[1] Vgl. A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus 1929, S. 405 zu Mt 12, 28.

[2] Vgl. Joh 7, 20; 8, 48 f. 52; 10, 20; G. P. Wetter, Der Sohn Gottes 1916, 73—79.

[3] Vielleicht hat Mk 3, 28 f. im Mk-Text, der dem Lk vorlag, noch gar nicht gestanden; denn Lk bringt keine Entsprechung; vgl. W. Bußmann, Synopt. Studien I, 1925, S. 22 f.

eingefügt hat, um dann die Szene im Anschluß an Mk (12, 46—50 nach Mk 3, 31—35) zu schließen. Der Vorgang, wie ein ursprüngliches Apophthegma in der Tradition durch Hinzufügung von Spruchgut erweitert wird, ist also deutlich zu beobachten bis hinter Q und Mk. Sachliche Erwägungen bestätigen die formale Analyse: Jesu Entgegnung Mk 3, 23—26 enthält (ebenso wie Mt 12, 27 ‖ Lk 11, 19) keine sachlichen Gegengründe sondern den Vorwurf, daß die Gegner Sinnloses behaupten, also indirekt den Vorwurf verblendeter Bosheit. Mk 3, 27 wie Mt 12, 28 ‖ Lk 11, 20 argumentieren aus dem eschatologischen Bewußtsein, d. h. sie stellen die Forderung, aus Jesu Wirken zu schließen, daß die Gottesherrschaft naht. Wenn der Zusammenhang zwischen Mt 12, 27 und 28 ursprünglich wäre, so ergäbe sich die Konsequenz, daß auch die jüdischen Beschwörer durch den Geist die Dämonen vertreiben, und daß also auch ihre Tätigkeit das Kommen des Reiches beweist[1]. Für die Geschichte der Tradition ist endlich charakteristisch, daß ursprünglich die Gegner offenbar allgemein als τινές bezeichnet waren (Lk 11, 15 nach Q; darüber s. u.), während Mt dafür die Pharisäer (12, 24), Mk die Schriftgelehrten (3, 22) einsetzt (s. u.).

Mk 2, 1—12 Parr.: die Heilung des Paralytischen. In V. 1f., der redaktionellen Übergangsbildung des Mk, steckt der ursprüngliche Anfang des Stücks, da das ἐν οἴκῳ (bzw. εἰς οἶκον) notwendige Voraussetzung für die Geschichte ist. Die Geschichte selbst hat zwei Pointen: 1. das Wunder, 2. das Logion von der Sündenvergebung, und zwar ist das zweite Motiv ganz äußerlich in das erste eingeschoben: V. 5b—10 sind sekundäre Einfügung; denn die πίστις des Gelähmten und seiner Träger, die V. 3f. ausführlich demonstriert und V. 5a von Jesus konstatiert wird, ist V. 5b—10 verschwunden, und V. 11f. ist der organische Abschluß einer Wundergeschichte: Dokumentierung der Heilung durch Wegtragen des Bettes und Eindruck auf die Hörer. Zu V. 5b—10 paßt V. 11f. nicht; denn nach V. 5b—10 fragt man: welches ist der Eindruck auf die Gegner? gehören sie etwa zu den δοξάζοντες von V. 12?! vielmehr müßte wie 3, 4 usw. ihr Verstummen berichtet sein! Die Debatte V. 5b—10 ist also eingeschoben[2]; sie ist

---

[1] Vgl. die Analyse bei Fridrichsen, Le problème du miracle 70—75.

[2] So schon W. Wrede, ZNW 5 (1904), 354—358; auch D. Völter, Jesus der Menschensohn 1914 (ThR 17, 1914, S. 439); A. Fridrichsen, Le problème du miracle S. 91; vgl. ferner Loisy und Klostermann. Auch Bousset, Kyrios Chr.[2] S. 40, 3 neigt zu dieser Annahme, nachdem er vorher erwogen hatte, mit der Streichung von V. 7b u. 10 auszukommen. — Der Einspruch von L. Köhler,

deutlich auf die Wundergeschichte hin komponiert und nicht ursprünglich selbständig gewesen. Entstanden ist sie offenbar aus dem Streit über das Recht (die ἐξουσία) der Sündenvergebung, deren Recht durch die Kraft zur Wunderheilung bewiesen wird[1]. Wenn die ἐξουσία des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zur Sündenvergebung behauptet wird, so ist der „Menschensohn" zweifellos Jesus. Man kann nur fragen, ob ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. falsche Übersetzung für „Mensch" ist, und ob ursprünglich allgemein die Vollmacht des Menschen zur Sündenvergebung behauptet werden sollte (Wellhausen). Indessen ist das (trotz Mt 9, 8) wenig wahrscheinlich; denn dann hätte der Schluß von der ἐξουσία zu heilen auf die ἐξουσία zur Sündenvergebung keine Kraft[2]. Eher ist „Menschensohn" ursprünglich Umschreibung für „Ich" gewesen[3]. Jedenfalls ist ursprünglich von der ἐξουσία Jesu die Rede gewesen. Von der durch Jesus gespendeten Sündenvergebung erzählt die Tradition (außer Lk 7, 47) sonst nichts[4]. Mk 2, 5b—10 ist offenbar entstanden, weil die Gemeinde ihr Recht der Sündenvergebung auf Jesus zurückführen will. Und zwar ist es, wie die Sprache zeigt und die Analogien Mt 16,19; 18,18 beweisen, die palästinensische Gemeinde, die durch ihr Vermögen der Wunderheilung beweist, daß sie das Recht der Sündenvergebung ausüben kann; sie hat durch diese Bildung ihr Recht auf eine urbildliche Tat Jesu zurückgeführt, wozu sich alsbald Analogien

---

Das formgeschichtl. Problem des NT 1927, S. 18 und M. Dibelius, ThR, N.F. 1 (1929), S. 211f. hat mich nicht überzeugt.

[1] So mit Recht Fridrichsen, Le problème du miracle S. 92f. Dieser meint ferner, daß V. 9 eine weitere Interpolation sei, die mit feiner Ironie den ursprünglichen Sinn von V. 5b—10 korrigierte: das eigentliche Wunder ist die Sündenvergebung, dem gegenüber die Heilung etwas Untergeordnetes ist, das nur um des Unglaubens willen noch dreingegeben wird. Aber man kann V. 9 durchaus im Zusammenhang verstehen. Entweder ist die Voraussetzung, daß die Sündenvergebung leicht auszusprechen, weil schwer zu kontrollieren ist; dann beweist das schwerer zu sprechende Wort der Heilung Jesu ἐξουσία der Sündenvergebung. Oder (da man schwerlich auf εἰπεῖν solchen Ton legen darf, und da V. 10 nicht mit οὖν, sondern mit δέ fortfährt) der Sinn ist: es ist gleich schwer die Sünden zu vergeben und zu heilen; kann Jesus das Letztere, so beweist er seine ἐξουσία für das Erstere.

[2] So schon Wrede a. a. O.; vgl. Ed. Meyer, Urspr. u. Anf. des Christent. I, 1921, S. 104.

[3] So Arn. Meyer, Jesu Muttersprache 1896, S. 96f. und F. Schultheß, ZNW 21 (1922), S. 248f. Dagegen G. Dalman, Worte Jesu I, 1898, S. 204f.

[4] Mit Recht betont deshalb C. G. Montefiore, The Synoptic Gospels I² 1927, S. 43 den singulären Charakter von Mk 2,1—12. Vgl. auch L. v. Sybel, ZNW 23 (1924), S. 187—189.

einstellen werden. So ist auch Mt 9, 8 zu verstehen: ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις: Es zeigt sich in dem Plur. τ. ἀνθρ. die Überzeugung „daß die Vollmacht Jesu, Sünden zu vergeben, zum Besitz der Gemeinde geworden ist"[1]. Für die Geschichte der Tradition ist bemerkenswert, daß Lk 5, 17 f. auf die bei Mk 2, 6 plötzlich auftretenden Gegner vorbereitet.

b) In anderer Weise ist Jesu bzw. der Jünger Verhalten der Anlaß.

Mk 2, 23–28 Parr.: das Ährenausraufen am Sabbat. Die Pointe ist die Verteidigung der Sabbatverletzung aus Hunger durch einen Schriftbeweis. Die Komposition – Verteidigung durch Gegenfrage – ist stilgemäß; aber die Komposition ist Gemeindebildung: Jesus wird wegen des Verhaltens der Jünger interpelliert; warum nicht wegen seines eigenen? d. h. die Gemeinde legt die Rechtfertigung ihrer Sabbatpraxis Jesus in den Mund. Daß der Schriftbeweis auch ohne den szenischen Rahmen in den Debatten der Urgemeinde eine Rolle gespielt hat, darf man wohl vermuten; vielleicht auch der andere Schriftbeweis, den Mt 12, 5 f. noch hinzufügt, ebenso wie die Polemik mit dem Schriftwort Hos 6, 6, die Mt 12, 7 (ebenso wie 9, 13 a) in die Mk-Vorlage einfügt (wenn es nicht der eigenen Schriftgelehrsamkeit des Mt entstammt). Mit der Gegenfrage müßte die Debatte stilgemäß zu Ende sein, und die typische Aufreihungsformel καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς zeigt auch deutlich, daß mit Mk 2, 27 f. ein ursprünglich isoliertes Logion angefügt ist[2]. Die Frage, ob V. 27 dem Mk-Text ursprünglich nicht angehörte (vgl. D, Mt und Lk), hat für unseren Zusammenhang nur insofern Bedeutung, als sich in einer späteren Einfügung dieselbe Tendenz zur Unterbringung freier Logien zeigen würde, wie wir sie schon mehrfach feststellten. Ich halte es indessen für überwiegend wahrscheinlich, daß V. 27 zum ursprünglichen Mk-Text gehört (vgl. Wellhausen z. St.). V. 28 ist dann entweder die sachgemäße Fortsetzung von V. 27 gewesen, in der ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. ursprünglich „Mensch" bedeutete, was

[1] A. Schlatter, Der Evglist Mtth., S. 301.

[2] Wenn Klostermann lieber V. 27 als ursprüngliche Antwort auf V. 23 f. verstehen und die rabbinische Beweisführung V. 25 f. für eine Einschaltung erklären möchte, so ist die Analyse grundsätzlich die gleiche. Jedenfalls verkennt M. Albertz, Die synopt. Streitgespräche 1921 den Charakter des Schriftbeweises in Judentum und Urchristentum völlig, wenn er S. 10 Mk 2, 25 f. für Ironie hält und S. 74 meint, es sei „zum Lachen, wenn sich hungrige Leute zur Rechtfertigung der Stillung ihrer Not auf den alten David berufen müssen"!

erst durch den Übersetzer gegen das ἄνθρωπος von V. 27 differenziert wurde. Oder V. 28 ist von vornherein ein Zusatz zu V. 27 gewesen.

Mk 7, 1–23 Parr.: der Streit über Rein und Unrein. Die Pointe ist die Polemik gegen die Schriftgelehrten mittels eines Jesaja-Zitates, die keine eigentliche Argumentation bedeutet und um so sicherer der traditionellen Gemeindepolemik entstammt. Der Aufbau ist nicht stilgemäß, eben weil eine eigentliche Argumentation fehlt, und ist vielleicht erst von Mk selbst vorgenommen. Der Grundbestandteil ist V. 1–8; denn der Versuch, V. 6–14 als Einfügung des Mk. in seine Vorlage aufzufassen und die eigentliche Antwort Jesu in V. 15 zu finden (Dibelius, Arn. Meyer), befriedigt nicht, 1. weil es sich in V. 15 offenbar um unreine Speisen handelt[2], 2. weil es der Art des Mk entspricht, die Apophthegmata durch Anfügung zu vermehren. Es dürfte also zunächst V. 9–13 ein weiter von Mk durch die übliche Formel καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς angereihtes Herrenwort sein, das er der Tradition entnahm[1]. Es ist charakteristisch als bloße Polemik, die nicht auf einen Angriff antwortet und in der Verwendung einer Schriftstelle den Eindruck der Gemeindepolemik macht. Ein weiteres Traditionsstück hat Mk dann V. 15 angereiht, zu dem er, weil er es als Bildwort auffaßte, nach seiner Art den ὄχλος als nicht verstehendes Publikum entbot (V. 14), und zu dem er den ihm wohl schon mit V. 15 überlieferten Kommentar V. 18b. 19 mittels einer jener Theorie entsprechenden Überleitung (V. 17–18a; V. 16 ist Glosse) fügte, an diesen wieder durch ἔλεγεν δὲ eine noch viel spätere Weiterspinnung reihend (V. 20 bis 23). Vielleicht stammt V. 20–23 von ihm selbst (ἔλεγεν δὲ wäre dann = „und zwar meinte er damit"), jedenfalls aber, wie der Lasterkatalog zeigt, von einem hellenistischen Verfasser. Dagegen dürfte V. 15 älteste Tradition sein (s. u.). Die Pharisäer und Schriftgelehrten sind inzwischen vergessen, und die Szene hat keinen Abschluß, den ihr aber Mt 15, 20b durch eigene Bildung verleiht, nachdem er vorher noch zwei andere freie Logien (V. 13 und 14) in der Szene unter-

---

[1] Der Brauch des rituellen Händewaschens ist zwar vielleicht ursprünglich dadurch motiviert gewesen, daß die Speisen vor der Verunreinigung durch unreine Hände geschützt werden sollen (W. Brandt, Die jüdischen Baptismen 1910, S. 39). Aber die Diskussion dieser παράδοσις bei den Rabbinen zeigt, daß jenes Motiv (wenn es überhaupt das bestimmende gewesen war) nicht mehr das leitende war. Vgl. Strack-B. I, S. 695–704; A. Schlatter, Der Evglist Matth., S. 478; Isr. Abrahams bei Montefiore, The Synopt. Gospels II[2], S. 662, 1. 663. 667.

[2] Auch M. Albertz, Die synopt. Streitgespr. S. 37 hält V. 9–13 für eine Dublette zu V. 6–8; er analysiert ebenfalls das Folgende wie oben.

gebracht hat. Mt hat außerdem die Stücke Mk 7, 6—8 und 9—13 umgestellt und dadurch den Dialog lebendiger gemacht: auf die Frage der Gegner antwortet Jesus mit einer Gegenfrage[1]; s. u. zu Mk 10, 2—12. Der Grundstock Mk 7, 1—8 ist eine künstlich stilisierte Bildung, die aus der Gemeinde stammt. Das zeigt vor allem die Tatsache, daß Jesus das Verhalten der Jünger verteidigen muß (s. o. zu Mk 2, 23—28 und s. u.); ferner der Umstand, daß die γραμματεῖς aus Jerusalem kommen, gerade um die Jünger essen zu sehen. Jedoch stammt das Stück offenbar aus der palästinensischen Gemeinde, für die die Frage nach dem Verhältnis der παράδοσις zum Gesetz aktuell war (V. 8; das Gleiche gilt für V. 9—13). Auch das in der Einleitung V. 1 verwandte Motiv, daß die Schriftgelehrten von Jerusalem eine Art Inspektionsrecht über Galiläa haben, entspricht den palästinensischen Verhältnissen[2].

Mk 2, 15—17 Parr.: das Zöllnergastmahl. Die Pointe, das Wort Jesu V. 17, hat keine straffe Beziehung zur Situation; es ist sicher ursprünglich isoliert gewesen, und V. 15f. ist die dazu geschaffene Szene, was vollends aus dem ganz unmöglichen Auftreten der γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων[3] und aus der Tatsache hervorgeht, daß die Jünger gefragt werden und Jesus antwortet. Die Szene des Mahles erschien als geeignete Situation, weil das καλεῖν des Wortes Jesu als Anspielung auf die Ladung zur Tischgemeinschaft verstanden wurde, und weil die Tischgemeinschaft symbolische Bedeutung für Gemeinschaft überhaupt hat. Daß sie eigentlich deplaciert ist für das Logion V. 17, empfindet ein primitiver Geschmack nicht. Bezeichnend für die Geschichte der Tradition ist das Bemühen der Abschreiber wie des Mt und Lk, die unvorstellbare Situation Mk V. 15f. etwas verständlicher zu machen; ebenso daß Mt auch hier das 12, 7 in den Mk-Text gefügte Schriftwort unterbringt[4].

---

[1] Daß der vorliegende Mk deshalb nicht etwa für jünger als der Mt-Text angesehen werden darf, zeigt z. B. W. Larfeld, Die neutest. Evangelien 1925, S. 57.

[2] Vgl. A. Schlatter, Der Evglist Matth., S. 476; Strack-B. I 691.

[3] Die Szene ist unanschaulich. Woher und wozu kommen die Pharisäer? kommen sie während des Mahles oder nachher? Zur Tischgesellschaft können sie ja nicht gehören! Auch zeigt der Artikel: οἱ γραμματεῖς: „Es sind eben die den Hörern der Geschichte bekannten Gegner Jesu" (K. L. Schmidt, Der Rahmen der Gesch. Jesu 1919, S. 85. Vgl. schon D. Fr. Strauß, Leben Jesu I, S. 546f.).

[4] Keinenfalls ist V. 17 in der Komposition sekundär und zwar ein zu V. 14. 16b gefügter „Predigtspruch". Wie soll man sich denn die Verbindung von V. 14 und 16b denken? Auch ist die Eigenart der Berufungsgeschichte 2, 14 verkannt (s. u.), wenn man das Folgende mit V. 17 als Krönung als zu ihr gehörig betrachtet.

Mk 2,18–22 Parr.: die Fastenfrage. Das Logion V. 19a zeigt in dem argumentativen Charakter der Frageform deutlich seinen Ursprung aus einer Debatte. Eine andere Frage ist aber, ob es ursprünglich mit der Situation, in der es hier erscheint, verbunden war. Das ist kaum der Fall, denn 1. ist die Situationsangabe recht unbestimmt[1]. Soll V. 18a heißen: sie hielten die Sitte des Fastens, so ist es überhaupt keine eigentliche Situationsangabe und entspricht dem Stil des Streitgesprächs durchaus nicht. Soll es heißen: sie fasteten damals gerade, so ist klar, daß das Nichtfasten der Jesusjünger eigentlich kein Moment ist, der Anlaß zu einem Streitgespräch geben kann, wenn nicht ein bestimmter Termin angegeben ist[2]. Nun könnte V. 18a ein nach V. 18b gebildeter späterer Zusatz sein, sei es von Mk gebildet, sei es von einem Abschreiber (vgl. Mt und Lk), und fiele dann für die Frage nach der ursprünglichen Form des Apophthegmas fort. Das Subjekt der Fragenden wäre dann ursprünglich unbestimmt, und in der Tat genügt V. 18b durchaus als Einleitung[3]. Aber es kommt 2. in Betracht, daß nach dem Verhalten der Jünger gefragt wird und Jesus nicht sein, sondern der Jünger Verhalten verteidigt, – d. h. in Wahrheit beruft sich die Gemeinde für ihr Verhalten auf Jesus, und die Situationsangabe ist Gemeindebildung. Das Logion war also – wenn es nicht mit der Situation zugleich von der Gemeinde erfunden ist, was ich nicht glauben möchte – ursprünglich isoliert, und es wurde zu einem Apophthegma verarbeitet, als die Frage nach dem Verhältnis der Gemeinde zur Täufersekte aktuell war. Die Fortsetzung V. 19b (von D wohl mit Unrecht gestrichen) und V. 20 sind eine sekundäre Weiterbildung von V. 19a[4], die weder dem Stil der Apophthegmen noch der Situation der Urgemeinde, aus der V. 18b.

[1] Mt und Lk haben deshalb beide korrigiert.

[2] Deshalb erfinden die Exegeten vielfach einen Termin, so Beyschlag den Tag des Festmahls (V. 15), H. J. Holtzmann ein bes. Trauerfasten der Johannesjünger über den Tod ihres Meisters; vgl. K. L. Schmidt, Rahmen d. G. J., S. 87, 1. Anders liegt es z. B. in der Rabbinengeschichte bei Fiebig, Altjüdische Gleichnisse S. 20, die eine gewisse formale Analogie bildet: „Einst feierten Jünger in Jabne Sabbat. Aber es feierte nicht dort den Sabbat Rabbi Jehoschua. Und als nun seine Jünger zu ihm kamen, sagte er ...“ Hier ist eine konkrete, deutlich vorstellbare Situation gegeben.

[3] In der Frage halte ich das καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων für eine schlechte Analogiebildung nach οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου und οἱ σοὶ μαθηταί; vgl. Wellhausen. K. L. Schmidt, Rahmen d. G. J., S. 87f. begnügt sich in bezug auf V. 18 mit einem non liquet.

[4] Vgl. Wellhausen z. St.; Bousset, Kyrios Chr.[2], S. 40f.

19a sichtlich stammen, entspricht[1]. Vielleicht stammt diese Weiterbildung von Mk selbst, jedenfalls wohl die Anfügung des überlieferten Bildwortes V. 21f., das er im Sinn von V. 18f. aufgefaßt wissen will. Hier hat Lk ein freies Logion 5, 39 passend unterbringen zu können geglaubt.

Mk 11, 27—33 Parr.: die Vollmachtsfrage. Das Apophthegma ist durch die Eingliederung in den Zusammenhang umgestaltet: das ταῦτα ποιεῖς V. 28 hat keine Beziehung, denn auf das περιπατεῖν im V. 27 kann es nicht gehen[2]. Wie weit V. 27 von Mk stammt, läßt sich wohl nicht sagen, aber wahrscheinlich sind auch die hier auftretenden ἀρχιερεῖς usw. von Mk als Gegner seinem Zusammenhang zuliebe eingesetzt. Man vermutet nun vielfach, daß das Apophthegma ursprünglich mit der Tempelreinigung zusammengehangen habe. Das mag in einer früheren Redaktion des Mk der Fall gewesen sein[3], ob aber auch ursprünglich, ist sehr fraglich, da die Tempelreinigung nicht als Anlaß einer rabbinischen Debatte, um die es sich hier handelt, geeignet erscheint. Es ist nämlich auch der Schluß der Debatte umgestaltet. Sie mußte ursprünglich mit der Gegenfrage schließen, wie es dem Stil des Streitgesprächs auch bei den Rabbinen entspricht (s. u.). Die Gegenfrage muß die Antwort und die Widerlegung des Angriffs enthalten, und das enthält in der Tat V. 30: „Wie der Täufer seine ἐξουσία von Gott und nicht von Menschen hatte, so auch ich!“[4] Der Verf. von

[1] Dibelius verkennt m. E. den Stil des Streitgesprächs, wenn er meint, das Traditionsstück könnte nicht mit V. 19a geschlossen haben.

[2] Will man das Raten der Exegeten noch um eine Vermutung vermehren, so liegt es m. E. am nächsten, aus der Antwort Jesu zu schließen, daß sich das ταῦτα ποιεῖς auf die Tauftätigkeit Jesu (bzw. seiner Gemeinde) bezogen hat. Es wird sich kaum mehr feststellen lassen, ob Jesus selbst getauft hat, wie Joh 3, 22. 26 behauptet wird. Ist es der Fall gewesen, so wäre leicht verständlich, daß die synoptische Tradition, die alle Spuren davon getilgt hat, auch den ursprünglichen Anfang von Mk 11, 27—33 weggebrochen hat. — Eine merkwürdige Analogie zur Vollmachtsfrage liegt im mandäischen Johannesbuch vor, wo (Lidzbarski II, S. 82, 24f.) Jahjā-Jōhānā selbst von den „Sieben“ gefragt wird: „In wessen Kraft stehst du da, und mit wessen Lobpreisung predigst du?“

[3] Es spricht dafür vielleicht die Tatsache, daß Joh 2, 13—22 die (freilich umgestaltete) Vollmachtsfrage direkt an die Tempelreinigung angeschlossen ist. Joh hat also vielleicht die Quelle des Mk benutzt; vgl. M. Goguel, Jean-Baptiste 1928, S. 49, 1.

[4] Richtig A. Merx, Die Evangelien des Markus und Lukas 1905, S. 377 zu Lk 20, 4: „Die Gegenfrage Ješu' V. 4 enthält die Antwort auf die Frage der Hohenpriester. Sie hätten auf die Gegenfrage antworten müssen: Johannes handelt aus göttlichem ... Antriebe, — und dann mußte Ješu' sagen: aus demselben Antriebe handle ich.“

V. 31 hat das nicht mehr verstanden, denn sonst dürfte er die Hierarchen nicht erwägen lassen: διὰ τί οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ; vielmehr: „Wenn wir sagen: vom Himmel, dann nimmt auch Jesus diese ἐξουσία für sich in Anspruch!" V. 31f. ist also Zusatz: während V. 30 ex concesso argumentiert, nämlich solchen gegenüber, die die göttliche ἐξουσία des Täufers anerkennen, steht der Verf. von V. 31f. auf dem Standpunkt, daß die Gegner (die Hierarchen) dem Täufer nicht „geglaubt" haben, — d. h. auf dem christlichen Standpunkt. Auch das πιστεύειν zeigt, daß V. 31f. von einem Hellenisten (vielleicht von Mk selbst) stammt. In V. 28—30 dagegen liegt ein echt palästinensisches Apophthegma vor, von dem nur fraglich sein kann, ob es ein geschichtlicher Bericht ist oder eine Bildung der Urgemeinde, die den Gegnern ihre Waffen aus der Hand winden will; beruft man sich ihr gegenüber so oft auf den Täufer, so ergreift sie hier die Gelegenheit, um zu behaupten: Wenn ihr die ἐξουσία des Täufers anerkennt, so müßt ihr auch die ἐξουσία Jesu zugeben.

Lk 7, 36—50: die Sünderin beim Mahl. Die Analyse ist schwierig und unsicher. Die Pointe liegt jedenfalls in V. 47; V. 47 aber soll offenbar etwas Angegriffenes verteidigen, nicht etwas Folgendes vorbereiten, also ist V. 48—50 sekundärer Anhang (so schon Jülicher, Gleichnisreden II 299f.), zumal in V. 49 ein ganz neues Motiv — dasselbe wie bei Mk 2, 5b—10 — hineingebracht ist, ohne zum Austrag gebracht zu werden. Nun aber ist fraglich, ob man V. 44—47 nach V. 41—43 verstehen darf: der Liebeserweis der Frau ist der Erkenntnisgrund dafür, daß sie schon früher die Sündenvergebung erhalten hat; oder ob V. 41—43 nachträglich eingefügt sind und V. 44—47 ursprünglich die Liebe der Frau als Realgrund der nunmehr ausgesprochenen Sündenvergebung hinstellen. Dann müßte freilich auch V. 47b von ᾧ δὲ an als sekundär gelten[1]. In der Tat erweckt das οὗ χάριν in V. 47a stark den Eindruck, als solle der Frau die Vergebung zum Dank für ihren Liebeserweis zugesprochen werden, zumal im Zusammenhang mit der vorhergehenden Erzählung V. 36—38. Nun kommt aber hinzu, daß die Erzählung von der Salbung eine Dublette zu Mk 14, 3—9 ist, und daß das Individuelle von Lk 7, 36—50 nur in den Versen 41—43 und 47 liegt (vgl. Jülicher). So sieht man sich vielmehr zu der Konsequenz gedrängt, in diesen Stücken, dem Gleichnis und seiner Anwendung (deren Anfang dann überarbeitet wäre),

[1] Auf D darf man sich dafür nicht berufen, da dessen Fortlassung schon mit ὅτι beginnt.

den Grundbestand des Stückes zu sehen, zu dem dann alles Übrige als szenische Einkleidung hinzukomponiert worden wäre auf Grund von Mk 14, 3–9, welches Stück Lk ja an seinem Orte ausläßt (ähnlich schon Jülicher). Wieviel bei dieser Komposition dann von dem Grundbestande um der Situation willen etwa noch gestrichen ist, läßt sich kaum noch sagen. Jedenfalls ist Wellhausens Grundsatz, daß man die Worte nach der Geschichte interpretieren müsse, falsch. Im allgemeinen haben die Worte eine Situation erzeugt, nicht umgekehrt. Auch die Frage wird sich nicht mehr entscheiden lassen, wie alt das zugrunde liegende Stück ist[1].

c) Der Meister wird gefragt (von Jüngern oder anderen).

Mk 10, 17–31 Parr.: die Frage des Reichen. Sofort hebt sich aus dem ganzen Komplex 10, 17–22 als das eigentliche Apophthegma heraus. In seiner Einleitung steckt die redaktionelle Arbeit des Mk (V. 17a); im übrigen ist es korrekt gebaut und einheitlich konzipiert: Jesu Worte haben nur Sinn in bezug auf die Fragen. Mk hat es mit Anhängen versehen: V. 23–27, ein Logion (bzw. zwei) über den Reichtum mit folgender Jüngerdebatte, und V. 28–30, ein Logion über die Vergeltung im Gottesreich, durch eine Petrus-Frage veranlaßt; endlich V. 31, das Logion von den Ersten und Letzten. In V. 23–27 sind die Logien V. 23b und V. 24b Dubletten. Wäre das Stück V. 23–27 einheitlich, wäre also V. 24, der die Schwierigkeit, ins Gottesreich zu kommen, als allgemeine betont, ursprünglich eine Steigerung von V. 23, der nur von der Schwierigkeit für die Reichen redet, so müßte in V. 25 das ἢ πλούσιον — εἰσελθεῖν als falscher Zusatz gestrichen werden[2]; Mt und Lk haben ihn aber gelesen. In Wahrheit drängt sich V. 24 zwischen die zusammengehörigen Verse 23 und 25;

[1] Nach L. v. Sybel (ZNW 23, 1924, S. 184—193) ist Lk 7, 36—50 eine Umdichtung von Mk 14, 3—9, motiviert durch den Gemeindeglauben an die Sündenvergebung. Indessen, wenn es auch richtig ist, daß das Salben (V. 37 u. 38) ein unsachgemäßer Zug in Lk 7, 36—50 ist, der aus Mk 14, 3—9 stammt, so folgt daraus doch nicht, daß man Mk 14, 3—9 als den Grundstock von Lk 7, 36—50 und die Verse 41—47 als sekundären Zuwachs ansehen muß. So nimmt denn auch Klostermann an, daß die Verse (40) 41—43 (47) ein selbständiges Traditionsstück waren, für welches die Salbungsgeschichte als szenische Einkleidung benutzt wurde.

[2] So Wellhausen; nur dann sei das Entsetzen der Jünger V. 26 motiviert, die ja das Wort über die Reichen gar nicht auf sich beziehen konnten. Aber das Entsetzen der Jünger ist doch nur redaktionelle Wendung, die die Härte des Wortes beleuchten soll.

diese bilden offenbar ein altes Apophthegma, das Mk wohl schon mit V. 17—22 verbunden vorfand. Dazwischen bzw. dazu hat die Redaktion (wohl Mk selbst) V. 24 und V. 26f. gefügt[1]. — In V. 28—30 ist entweder die Petrus-Frage V. 28 redaktionelle Übergangsbildung, deren Formulierung aus dem Inhalt des überlieferten Logions V. 29f. gewonnen ist. Oder V. 28 ist die ursprüngliche Einleitung eines alten Apophthegmas, dessen ursprüngliches Jesuswort durch V. 29f. ersetzt ist; so Loisy, der die ursprüngliche Antwort Jesu in Mt 19, 28 findet. — Aus der synoptischen Vergleichung ist für unseren Zusammenhang bemerkenswert, daß Mt das dialogische Element noch gesteigert (19, 17f.) und noch ein weiteres Logion (19, 28) untergebracht hat: die Verheißung des Regentenamtes an die Zwölf.

Mk 12, 28—34 Parr.: das höchste Gebot. Wieder eine organische und einheitliche Komposition. Nur V. 28a und V. 34b (καὶ οὐδεὶς κτλ.) müssen als redaktionelle Arbeit abgetrennt werden; für V. 34b haben schon Mt und Lk das bemerkt, denn sie bringen den Satz anderswo unter. — Die synoptische Vergleichung zeigt, daß Mt wie Lk sich den fragenden γραμματεύς nicht mehr als gutwillig vorstellen konnten; sie behaupten, er habe (ἐκ)πειράζων αὐτόν gefragt, und lassen den anerkennenden Schluß fort. Lk hat außerdem die Szene benutzt, um in ihr die Erzählung vom barmherzigen Samariter unterzubringen. Möglicherweise ist diese Kombination schon vor Lk vollzogen gewesen; denn die Formulierung der Frage und die Gegenfrage (Lk 10, 25f.) scheinen zu zeigen, daß hier eine andere Fassung des Textes benutzt ist als die Mk-Redaktion.

Lk 12, 13—14: der Erbstreit. Eine einheitliche Komposition; denn Jesu Wort hat nur Sinn in Beziehung zur Frage. Charakteristisch ist, daß Lk das Apophthegma zur Einleitung für die Erzählung vom reichen Bauern gemacht hat durch Bildung von V. 15.

Lk 13, 1—5: die Ermordung der Galiläer. Eine einheitliche Komposition, von Lk wieder zugleich als Einleitung für ein anderes Stück, diesmal ein Gleichnis, benutzt.

[1] Da V. 24 in D hinter V. 25 gestellt ist, und da Mt und Lk den Vers überhaupt nicht wiedergeben, könnte man schließen, daß er im Mk-Text überhaupt sekundär ist. So J. Weiß, ZNW 11 (1910), S. 81. Indessen ist das sehr unsicher. Das komparativische περισσῶς V. 26 setzt doch wohl V. 24 voraus, gegen den es differenzieren will, und der neue Ansatz Mt 19, 24: πάλιν λέγω ὑμῖν verrät doch wohl, daß Mt den Mk-Vers 24 gelesen hat. So auch M. Goguel, Revue d'Hist. et de Phil. rel. 8 (1928), S. 269, dessen Analyse des ganzen Abschnitts (S. 264ff.) ich freilich nicht zustimmen kann.

Mt 11,2—19 ‖ Lk 7,18—35: die Täuferfrage. Das eigentliche Apophthegma umfaßt nur Mk 11,2—6 ‖ Lk 7,18—23; dann werden bei beiden — also nach Q — Worte über den Täufer angehängt: Mt 11,7—11 ‖ Lk 7,24—28 und Mt 11,16—19 ‖ Lk 7,31—35. Dazwischen hat Mt V. 12. 13 noch ein Wort geschoben, das Lk 16,16 bringt, und hat es um V. 14f. — vielleicht seine eigene Bildung — vermehrt. Lk hat dagegen V. 29f. ein Wort eingeschoben, zu dem sich eine Variante Mt 21,32 findet. — Die Pointe von Mt 11,2—6 Par. liegt in V. 5f., und diese Verse könnten an sich auch isoliert überliefert gewesen sein. Ist das aber wirklich anzunehmen? Ja; denn wahrscheinlich ist die Täuferfrage Gemeindebildung und gehört zu den Stücken, in denen der Täufer zum Zeugnis für Jesu Messianität aufgeboten wird. Dafür spricht, abgesehen von der Frage, ob Jesu Wirksamkeit nicht erst nach dem Tode des Täufers begann (s. u. zu Mk 6,14—29), nicht nur der Umstand, daß gar nicht erzählt wird, wie sich der Täufer zur Antwort Jesu gestellt hat, sondern vor allem die Tatsache, daß Jesu Wort, wenn es als Antwort auf die Täuferfrage gelten soll, ein Hinweis auf seine Wunder sein muß, wie das Lk durch seinen Zusatz V. 20f. deutlich zum Ausdruck bringt. Es dürfte aber einleuchten, daß das Wort eigentlich nur mit den Farben des (Deutero-)Jesaias die selige Endzeit schildern will, die Jesus jetzt anbrechen spürt, ohne daß man die einzelnen Aussagen auf einzelne schon geschehene Ereignisse beziehen dürfte. Dann wäre das Logion ursprünglich isoliert gewesen und von der Gemeinde zu einer apophthegmatischen Komposition benutzt worden. Das Motiv, das zu dieser Bildung führte, hat A. Fridrichsen deutlich gemacht[1]: In den Diskussionen zwischen der Jüngerschaft Jesu und der des Täufers wurde der messianische Charakter der ἔργα d. h. der Wunder Jesu von den Täufern in Abrede gestellt. Die Jesus-Jünger erwidern, daß mit den Wundern Jesu die messianische Weissagung in Erfüllung gegangen sei. Ob man weitergehen und annehmen darf, daß die Weissagung von Js 35,5f. schon von den Täufern auf ihren Meister bezogen worden war, muß zweifelhaft bleiben. Daß von Johannes Wunder erzählt wurden, ist an sich sehr glaublich; denn die Behauptung, daß er keine Wunder getan habe (Joh 10,41) ist natürlich ein Satz der Polemik. Und muß man nicht aus Mk 6,14 schließen, daß auch vom Täufer Wunder berichtet wurden?[2]

---

[1] Le problème du miracle S. 64—69; vgl. M. Goguel, Jean-Baptiste S. 63—65.

[2] Im mandäischen Johannesbuch Kap. 76 (Lidzb. II, S. 243) behauptet Anôš-

Mk 10, 35–45 Par.: die Zebedaidenfrage. Zunächst ist V. 41–45 als Anhang abzutrennen, den Mk wie häufig an eine Szene der Tradition gefügt hat. Denn während V. 35–40 vom Vorrang im kommenden Reich redet, handelt V. 41–45 vom Vorrang in der christlichen Gemeinde; auch beweist Lk 22, 24–27 die ursprünglich isolierte Überlieferung von V. 41–45. Aber auch das Apophthegma V. 35–40 ist keine einheitliche Bildung; die Bitte V. 37 erhält zwei Antworten: V. 38 f. (der Weg zur Erhöhung geht durch das Martyrium) und V. 40 (Zurückweisung der Bitte ohne Rücksicht auf V. 38 f.). Und zwar ist V. 38 f. (ein deutliches Vaticinium ex eventu) das sekundäre Element[1], das übrigens schwerlich je isoliert existiert hat, sondern offenbar für diesen Platz entworfen ist. Der Rest V. 35–37 und V. 40 erscheint als einheitliche Komposition und braucht als Gemeindebildung nur dann beurteilt zu werden, wenn man die Selbstverständlichkeit, mit der hier Jesu Messianität vorausgesetzt wird, erst in der christlichen Gemeinde für möglich hält, und das ist allerdings meine Meinung.

Mk 9, 38–40 Par.: der fremde Exorzist. Mir scheint: man darf die Pointe nicht in V. 40 erblicken, der – einerlei welche Lesart man wählt – eine sekundäre Zufügung sein könnte und vielleicht eine Variante des Logions Mt 12, 30 Par. ist, sondern nur in V. 39. Das bedeutet aber wohl, daß das Apophthegma eine einheitliche Konzeption ist. Gemeindebildung wird es freilich sein, denn der Gebrauch des ὄνομα Jesu zur Dämonenbannung dürfte erst in der Gemeinde aufgekommen

Uthra: „Den Blinden öffnete ich ihre Augen, und die Aussätzigen heilte ich. Den Stummen und Tauben stellte ich im Munde die Rede her, die Verkrüppelten und Lahmen machte ich wieder auf den Füßen gehen." Das Gleiche wird von Enōš in den beiden Fassungen der mandäischen Apokalypse berichtet, die im Rechten Ginza I und II 1 vorliegen (Lidzb. S. 30 u. 48), wo aber die Schilderung um das Wunder der Totenerweckung und um die Predigt vermehrt ist. Reitzenstein, der schon früher (Das mand. Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung 1919, S. 60ff.; vgl. das iran. Erlösungsmyst. 1921, S. 111, 1) behauptet hatte, daß der mandäische Text auf einer Quelle beruhe, die älter als Q sei, und von der Q abhängig sei, stellt jetzt (ZNW 26, 1927, S. 55f.) das Verhältnis so dar, daß der im Johannesbuch vorliegende Text der älteste sei, von dem Q abhängig sei, während die Texte im Ginza wiederum in polemischem Sinne von Q abhängig seien. Ich glaube nicht, daß der Nachweis gelungen ist; die Diskussion läßt sich aber nur in größerem Zusammenhang führen. Vgl. noch Allgeier, Theol. Revue 20 (1921), S. 181; Greßmann, Zeitschr. f. Kirchengesch. N.F. 3 (1922), S. 188. Schaeder bei Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus 1926, S. 332ff.; M. Goguel, Jean-Baptiste 1928, S. 124—128.

[1] Vgl. Bousset, Kyrios Chr.[2] S. 8, 1.

sein. Außerdem ist in V. 38 „nicht von der Nachfolge Jesu, sondern vom Zusammenhalten mit den Aposteln die Rede“ (Wellhausen). Daß die ganze Bildung aus Mt 7,22 stammt (Wendling, Entstehung des Mk-Evgl. S. 104f.), halte ich für sehr unwahrscheinlich; aber vielleicht hat die Geschichte von Elias und Modad (Num 11,26–29) die Konzeption beeinflußt.

Lk 17,20–21: das Kommen der Gottesherrschaft. Wenn man aus der Form des Wortes Jesu – m. E. mit Recht – auf seinen palästinensischen Ursprung schließen und es gar für ein echtes Jesuswort halten darf, so ist hier besonders deutlich, wie ein ursprünglich isoliert tradiertes Logion eine sekundäre Einkleidung erhält. Denn die Fassung der Einleitung ist nach dem Schema einer Gattung der griechischen Philosophen-Apophthegmata gebildet: (ἐπ)ερωτηθεὶς ὑπὸ ... εἶπεν; Beispiele etwa bei G. v. Wartensleben, Begriff der griechischen Chreia (1901) und bei W. Gemoll, Das Apophthegma (1924), S. 2. Es liegt also eine hellenistische Bildung (wohl des Lk selbst) vor, wie z. B. auch Ps. Arist. § 10; 2. Klem. 12,2. – In diesem Zusammenhang ist auch das Apophthegma Lk 6,5 D, der Arbeiter am Sabbat zu behandeln, eine einheitliche Komposition, die als Ganzes eine hellenistische Bildung ist, wie die wiederum nach dem Schema griechischer Philosophen-Apophthegmen formulierte Einleitung (θεασάμενος ... εἶπεν, vgl. l. c.) und dazu die geistreiche Formulierung und der pointierte Begriff εἰδέναι beweist.

Mk 11,20–25 Par.: der verdorrte Feigenbaum. Ein eigenartiger Fall, sofern klar ist, daß die Herrenworte V. 22f. 24 und 25 (dies echt im Mk-Text?) ursprünglich isoliert überliefert waren, wie ja auch V. 22f. isoliert Mt 17,20 || Lk 17,6 auftritt und ebenso V. 25 Mt 6,14; und sofern andrerseits die Szene hier nicht aus dem Inhalt der Worte herausgesponnen ist, vielmehr diese an eine schon vorhandene Wundergeschichte, deren ursprünglicher Sinn dunkel ist, angefügt wurden. Wahrscheinlich hat sich die Anfügung in verschiedenen Stufen vollzogen, die ja auch in der Textgeschichte (mindestens V. 26) fortgesetzt werden.

Lk 9,51–56: die ungastlichen Samariter. Ein eigentliches Apophthegma liegt hier nicht vor, da ein Wort Jesu, das die Pointe bildete, fehlt. Die Textüberlieferung hat den Mangel empfunden und ein solches Wort hinter V. 55 ergänzt. Alte Tradition liegt in keinem Fall vor, denn die Reise durch Samaria ist eine Konstruktion des Lk. Es könnte ihm hier aber ein Traditionsstück, das aus den Missionserfahrungen der Gemeinde stammt, vorgelegen haben.

d) Die Fragen werden von Gegnern gestellt.

Mk 12, 13–17 Parr.: der Zensus. Kaum ist Jesu Wort V. 17 einmal isoliert überliefert gewesen. Vielmehr liegt ein einheitlich konzipiertes und ausgezeichnet geformtes Apophthegma vor, bei dem man nur in V. 13 mit der redaktionellen Arbeit des Mk zu rechnen hat. An Gemeindebildung zu denken, liegt m. E. kein Grund vor.

Mk 12, 18–27 Parr.: die Sadduzäerfrage. Dies Gespräch ist besonders instruktiv, um die Arbeitsweise der Gemeinde zu erkennen. Jedenfalls ist V. 26f. eine Anfügung; aber freilich nicht die eines ursprünglich isolierten Wortes wie etwa Mk 10, 11f., sondern ein Argument, das nur innerhalb einer Debatte Platz hat. Existierte diese Debatte aber nicht als literarisches Traditionsstück, so existierte sie um so sicherer in den theologischen Erörterungen innerhalb der Gemeinde, m. a. W. in V. 26f. ist ein Argument aus dem theologischen Material der Gemeinde angefügt, das auch in seinem echt rabbinischen Charakter (vgl. Sanhedr. f. 90b bei Strack-B. I 893) seinen Ursprung verrät. Und so wird auch die Debatte V. 18–25 nur die theologische Arbeit der Gemeinde widerspiegeln. Daß die Sadduzäer hier als Gegner auftreten, beruht auf ihrer traditionellen Rolle als Auferstehungsleugner. Daß die Gemeinde mit ihnen wie mit den Pharisäern diskutiert hat, wird man nicht für unglaublich halten, wenn man sich von der traditionellen Vorstellung freimacht, die in den Sadduzäern die Priesterpartei sieht, und mit G. Hölscher in ihnen eine schriftgelehrte Schule wie die der Pharisäer, freilich minder einflußreich, erblickt[1]. Andrerseits ist nicht wahrscheinlich, daß die Sadduzäer gerade den Auferstehungsglauben der Gemeinde als Angriffspunkt gewählt haben sollten.

Mk 10, 2–12 Par.: die Ehescheidung. Daß Mk durch seine Überleitung V. 10 ein ursprünglich isoliertes Wort V. 11f., das auch in Q (Mt 5, 32 || Lk 16, 18) überliefert war, durch καὶ λέγει αὐτοῖς angehängt hat, ist klar. Auch Mt hat die Szene durch ein Herrenwort (19, 12) mittels der Übergangsbildung (19, 10f.) vermehrt. Das eigentliche Apophthegma V. 1–9 ist nach dem unmittelbaren Eindruck eine Parallele zu 7, 1ff., und in der Tat liegt eine solche vor. Daß 10, 2 mit einer Frage beginnen muß, ohne auf eine Handlung Bezug zu nehmen, liegt nur daran, daß Ehescheidungsfragen der Jünger nicht so einfach wie ihr Essen mit ungewaschenen Händen als Anlaß angegeben werden konnten. Wie dort aber entstammt die Debatte sicher der Ge-

[1] G. Hölscher, Geschichte der israelit. u. jüd. Religion 1922, § 93, S. 218ff.

meinde, ist als ganze einheitlich konzipiert, verwendet aber das traditionelle Material der Gemeindepolemik. Der ungeschickte Aufbau zeigt die Künstlichkeit der Konstruktion. Jesus antwortet mit der Gegenfrage V. 3: τί ὑμῖν ἐνετείλατο Μωϋσῆς; und somit indirekt durch eine Schriftstelle, obwohl hier beides nicht am Platz ist. Denn die Gegenfrage bringt kein Gegenargument, und das Zitat greift ja nicht den Gegner an, sondern wird der Kritik unterworfen! M. a. W. V. 3f. gehörte ganz in den Mund der Gegner. Vollends ist die Formulierung von V. 4 unmöglich; denn in einer wirklichen Debatte müßte hier die Bedingung der Scheidung genannt werden. Sie fehlt, denn die Aussage ist danach gebildet, daß Jesus die Scheidung überhaupt verwirft! Übrigens hat Mt, der m. E. über schriftgelehrte Bildung verfügte, wieder formal ausgezeichnet korrigiert, indem er 19, 3 κατὰ πᾶσαν αἰτίαν einfügte, also die Frage nach der Bedingung als notwendig empfand, und durch Umstellung das Schriftzitat den Pharisäern als Gegenargument zuschob (19, 7); s. o. zu Mk 7, 1–23[1]. Sachlich hat er freilich dadurch dem Gespräch seinen Radikalismus genommen; denn während Jesus bei Mk im Gegensatz zum Gesetz und zu den Rabbinen die Ehescheidung radikal verwirft (ganz im Sinne des Logions V. 11f.), bewegt sich die Debatte bei Mt um die zwischen den Schulen Hillels und Schammais diskutierte Frage nach dem hinreichenden Grunde der Scheidung (wie Mt ja auch V. 9 in das angehängte Logion das μὴ ἐπὶ πορνείᾳ einfügt; vgl. Mt 5, 32 gegenüber Lk 16, 18)[2]. – Zu den Schulgesprächen gehört im Grunde auch Mt 17, 24–29; doch wird dies Stück unten behandelt, da es seiner äußeren Form nach ein biographisches Apophthegma ist.

2. Biographische Apophthegmata.

Von den bisher behandelten Stücken würde man etwa Mk 9, 34 bis 40 und Lk 9, 51–56 auch hierher rechnen können.

Mk 1, 16–20 Par.; 2, 14 Parr.: Berufungsgeschichten. Die

---

[1] B. H. Streeter, The four Gospels 1924, S. 259ff. zieht aus dem Verhältnis des Mt zu Mk den Schluß, daß Mt für dieses Stück eine Parallelüberlieferung gehabt haben muß. Das ist gewiß möglich, mir aber doch nicht sicher. Bei Mk fragt Jesus V. 3: τί ὑμῖν ἐνετείλατο M., und die Pharisäer antworten V. 4: M. ἐπέτρεψεν … Bei Mt sagen die Pharisäer V. 7: τί οὖν M. ἐνετείλατο δοῦναι …, und Jesus antwortet V. 8: ὅτι M. … ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι … Klingt nicht in dem ἐνετείλατο des Mt der Mk-Text nach? Hätte Mt nicht von sich aus auch hier ἐπέτρεψεν (dem εἰ ἔξεστιν V. 3 entsprechend) sagen müssen?

[2] Vgl. die instruktive Behandlung der Perikope bei C. G. Montefiore, The synoptic Gospels[2] I, S. 225–236.

beiden Stücke variieren dasselbe Motiv; im ersten Fall ist es sogar doppelt verwandt, und zwar werden V. 16–18 und V. 19f. Varianten sein. Das Motiv ist das plötzliche Herausrufen aus dem Beruf zur „Nachfolge". Psychologisches Interesse für den Berufenen ist dabei nicht vorhanden; die Hauptperson ist nicht der Berufene, sondern der Meister, der den Jünger beruft; vgl. 3. Reg 19, 19. Daß es sich dabei nicht um einen Geschichtsbericht, sondern um eine ideale Szene handelt, sollte keines Wortes bedürfen[1]. Fragen kann man nur, ob die Szene von der Berufung der Fischer nicht aus der schon früher vorhandenen Metapher vom „Menschenfischer" herausgesponnen ist[2]; dabei brauchte die Metapher nicht einmal in einem isolierten Logion kursiert zu haben, sondern die Szene mit dem Worte Jesu könnte eine einheitliche Konzeption sein. Die Analogien legen das in der Tat nahe.

Lk 9, 57–62 bzw. Mt 8, 19–22: die Nachfolge Jesu. Bei dem ersten, von Mt und Lk gemeinsam überlieferten Apophthegma ist klar, daß das Wort Jesu auch ohne den Rahmen existiert haben könnte. Ja, das muß der Fall sein, wenn hier das ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου fälschlich für ein ursprüngliches „der Mensch" eingetreten ist[3]. Und das dürfte in der Tat der ursprüngliche Sinn sein: der Mensch, auf Erden heimatlos, wird den Tieren gegenübergestellt; vermutlich ein alter Weisheitsspruch, den die Überlieferung zu einem Logion Jesu gemacht hat. Dann ist natürlich die Einleitung Lk V. 57 erst aus dem Wort herausgesponnen. Daß es auch bei dem letzten, von Lk allein überlieferten Stück so liegt,

---

[1] Vgl. A. Schlatter, der zu Mt 9, 9 „die typische Bedeutung dieser Anekdoten" betont (Der Evglist Matth, S. 303) und den Sinn der Berufungsgeschichten (a. a. O. S. 118f. 302) treffend herausstellt: sie zeigen „ein wesentliches Merkmal der Jüngerschaft"; diese „entsteht durch den Ruf Jesu", der die absolute Hingabe verlangt und aus allen alten Verhältnissen löst. Und in der Erzählung verschwindet das eigene Verhalten des Berufenen „ganz vor der Hoheit dessen, der ihm die Berufung gewährt". Vgl. auch Schlatter, Der Glaube im NT[4], S. 257f.

[2] Vgl. zur Metapher des „Fangens" und „Jagens" Klostermann zu Mk 1, 17 und Strack-B. I 188.

[3] Vgl. z. B. Fr. Schultheß, Das Problem der Sprache Jesu S. 55f.; L. v. Sybel, Theol. Stud. u. Krit. 100 (1927/28), S. 384; S. Luria, ZNW 25 (1926), S. 282–286. – Daß hier das ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. ursprünglich den Gottgesandten des gnostischen Mythos, den bar nascha der Apokalyptik und Enōš der Mandäer, bedeute (Reitzenstein, Das mand. Buch d. Herrn d. Gr., S. 58; ZNW 26, 1927, S. 59, 2), halte ich für ausgeschlossen. Dieser „Menschensohn" konnte wohl (wie bei Joh) den verblendeten Weltmenschen, aber nicht den Tieren gegenübergestellt werden. So hat es auch der griechische Text, der das υἱὸς τ. ἀνθρ. als Selbstbezeichnung Jesu versteht, nicht gemeint; denn dann könnte nicht von Nachfolge geredet werden.

scheint mir deutlich: das Pathos der Antwort V. 62 steht in keinem Verhältnis zu V. 61. Der Fall liegt nur insofern anders, als hier das Logion ein echtes Jesuswort sein kann. Durch die Einkleidung ist es dann zu einer idealen Szene erhoben; denn die Einleitung würde ja geradezu komisch wirken, wenn man die Szene als wirkliche betrachten wollte. Anders im zweiten Stück, das Mt und Lk gemeinsam bringen. Daß das ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς einmal ein isoliertes Wort gewesen ist, dünkt mich nicht wahrscheinlich; es scheint von vornherein auf einen bestimmten Anlaß Bezug zu nehmen, was sich freilich nicht mit völliger Sicherheit behaupten läßt[1]. Um so sicherer aber, daß die ganze Konzeption eine ideale Szene ist. Denn das „Nachfolgen" ist natürlich in dem übertragenen Sinne gemeint, in dem das Wort im Judentum zur Bezeichnung der Schülerschaft gebräuchlich war[2]. Daß der Schüler „hinter dem Lehrer hergeht", bedeutet, daß er nicht nur Wissen von ihm lernt, sondern sich auch im praktischen Verhalten nach ihm richtet. Daß die „Nachfolge" Jesu „jede den Jünger bindende Sitte sprengt, keine andere Verpflichtung zuläßt und eine Hingabe von ihm verlangt, die den Jünger vollständig und allein an Jesus bindet"[3], ist in einer konkreten Szene symbolhaft zum Ausdruck gebracht.

Mk 3, 20 f. 31—35 Parr.: die wahren Verwandten. An der Zusammengehörigkeit von V. 20 f. und 31—35 scheint man nicht zweifeln zu dürfen. Denn zur Not läßt sich V. 31—35 ohne V. 20 f. denken, wie Mt und Lk zeigen, die es übergehen. Aber V. 20 f. verlangt nach einer Fortsetzung wie V. 31—35; man sehe nur die charakteristische Veränderung von V. 21 in D, dem diese Fortsetzung zu spät kommt. Also muß man annehmen, daß V. 20 f. und V. 31—35 durch V. 22—34 (über diese s. o.) getrennt sind. Der redaktionelle Charakter von V. 20 ist deutlich; das ἀκούσαντες V. 21 hat an ihm keinen rechten Rückhalt;

---

[1] Dies Wort auf ein ägyptisches Märchen zurückzuführen, in dem wirklich Tote Tote begraben (Greßmann, Protestantenblatt 1916, Sp. 281), scheint mir ganz verfehlt zu sein. F. Perles' Versuch, die Form des Wortes auf einen Übersetzungsfehler zurückzuführen und als ursprüngliches Wort zu lesen: „laß die Toten ihrem Totengräber" (ZNW 19, 1919/20, S. 96) bzw. seine gegenüber dem Einwand von Strack-B. I 489 getroffene Modifikation: „laß die Toten dem Totengräber, damit er ihnen das Geleit gebe" leuchtet auch nicht ein. Es liegt gar kein Grund vor, das Wort seiner Paradoxie zu berauben, zumal auch das Judentum den übertragenen Sinn von „der Tote" kennt, Strack-B. I 489.

[2] Vgl. Strack-B. I 187 f. 528 f.

[3] Schlatter, der Evglist Matth., S. 288.

die Hauptfrage aber ist, ob V. 21. 31—35 eine einheitliche Konzeption sind. Nach Dibelius[1] wäre V. 34 der ursprüngliche Schluß und V. 35 ein nachträglich angehängtes „Predigtwort", d. h. nicht ein ursprünglich isoliertes Logion, sondern eine sekundäre Bildung, die aus der Geschichte die allgemeine Moral entnehmen will. Nun ist eine gewisse Diskrepanz zwischen Logion und Geschichte nicht zu leugnen, insofern von den Hörern, auf die Jesus V. 34 hinweist, doch nicht ohne weiteres gilt, daß sie „Gottes Willen tun". Ich glaube deshalb auch, daß die Verbindung von V. 31—34 und V. 35 nicht ursprünglich ist, sehe aber unter dem Zwang der Analogien in V. 35 das Ursprüngliche, in V. 31—34 (damit auch in V. 20 f.) das Sekundäre. Die Diskrepanz nämlich ist viel wahrscheinlicher daraus zu erklären, daß die Situation V. 31—34 nach dem Worte V. 35 zurechtgemacht ist: der Inhalt des Logions V. 35 sollte in einer idealen Szene abgebildet werden; nun ließ sich aber das ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ nicht szenisch darstellen, da es kein einzelner Akt ist; es ließ sich aber eindrucksvoll verbildlichen, wenn man die Täter des Gotteswillens als lerneifrige Hörer um Jesus geschart zeigte. Wir haben also wieder eine ideale Szene. Natürlich kann das Motiv von V. 21 nicht einfach aus dem Logion V. 35 herausgesponnen sein, sondern beruht offenbar auf guter alter Tradition. Daß solche in den Gemeindebildungen wirksam ist, bezweifle ich selbstverständlich nicht.

Lk 11, 27—28: die Seligpreisung der Mutter Jesu. Die Seligpreisung V. 27 ist ein im Judentum verbreitetes Motiv. Im syr. Bar. 54, 10 ruft der Seher, der der Schau gewürdigt ist:

„Heil meiner Mutter unter den Gebärerinnen,
und gepriesen unter den Weibern meine Gebärerin!"

So wird GnR 98 (62d) Rahel, die einen Joseph geboren, gepriesen: „Gesegnet seien die Brüste, die so gesäugt haben, und der Leib, der so hervorgebracht hat!" (Strack-B. II 187). Jochanan b. Zakkai ruft, begeistert über den Vortrag seiner Schüler R. Elazar b. Arakh und R. Jehoschua b. Chananja: „Heil dir, Abraham, unser Vater, daß Elasar b. Arakh aus deinen Lenden hervorgegangen ist! Heil euch und Heil eurer Mutter! Heil meinen Augen, daß sie solches sahen!" (Chag. 14b bei Strack-B. I 663 f.) Wenn der Messias erscheint, wird Israel sagen: „Selig die Stunde, da der Messias erschaffen wurde; selig der Leib, aus dem er hervorging; selig das Geschlecht, das ihn

[1] Formgeschichte S. 29. 32.

schaut, selig das Auge, das gewürdigt ist, ihn zu schauen" (Pesiq. 149a bei Strack-B. I 161). Diese Beispiele (mehr bei Strack-B. I 663 f. II 187f.) zeigen zugleich, daß die Worte Lk 11, 27 und 10, 23 f. || Mt 13, 16 f. das gleiche Motiv enthalten; während es Lk 10, 23 f. widerspruchslos akzeptiert wird, wird es hier (Lk 11, 27 f.) abgewiesen und erhält in V. 28 seine Korrektur. V. 28 enthält gleichfalls ein verbreitetes Motiv; vgl. Lk 8, 21; Joh 13, 17; ferner Lk 6, 46 || Mt 7, 21; Lk 6, 47 – 49 || Mt 7, 24 – 27; Rm 2, 13 und dazu Strack-B. III 84 – 88. Es ist aber nicht notwendig anzunehmen, daß V. 28 als isoliertes Logion existiert hat; vielmehr wird Lk 11, 27 f. ein einheitlich konzipiertes Stück sein, das seine Pointe in dem Gegensatz gegen die jüdische Anschauung von V. 27 hat. – Was das Verhältnis zum vorigen Stück Mk 3, 20 f. 31 – 35 betrifft, so findet sich die richtige Fragestellung schon bei D. Fr. Strauß, Leben Jesu I (1835), S. 696: „.. der unvergeßliche Ausspruch Jesu, in welchem er seine geistigen Verwandten über seine leiblichen setzte, hatte in der Sage zwei verschiedene Fassungen oder Rahmen bekommen..." Indessen darf man Mk 3, 35 und Lk 11, 28 doch wohl nicht einfach als Varianten auffassen, denn dort liegt eine Umwertung des Begriffs der Verwandtschaft vor, hier nicht. Die Übereinstimmung liegt nur im Negativen, daß nämlich die leibliche Verwandtschaft etwas Minderwertiges ist sub specie aeterni, und insofern sind beide Apophthegmata in der Tat verwandt und aus dem gleichen Motiv entsprungen. Eine literarische Verwandtschaft scheint mir aber nicht vorzuliegen. Daß auch Lk 11, 27 f. eine ideale Szene ist, scheint mir keines Wortes zu bedürfen.

Mk 6, 1 – 6 Parr.: Jesu Verwerfung in der Heimat. Hier scheint mir ein Musterbeispiel vorzuliegen, wie aus einem freien Logion eine ideale Szene komponiert ist. Wendlings Meinung[1], daß das Pap. Ox. I 5 überlieferte Herrenwort:

οὐκ ἔστιν δεκτὸς προφήτης ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ,
οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γινώσκοντας αὐτόν,

primär ist gegenüber Mk 6, 4 f., halte ich für zutreffend[2]. Der Doppel-

[1] Entstehung des Marcus-Evangeliums S. 54. Ähnlich Preuschen, ZNW XVII (1916), S. 33 – 48, Das Wort vom verachteten Propheten.

[2] Daß dieses Wort der Volksweisheit zahlreiche Parallelen hat, ist nicht verwunderlich; solche aus der griechischen, hellenistischen und römischen Literatur schon bei Wetstein zu Mt 13, 57. Eine zweifelhafte jüdische Parallele bei Strack-B. I 678. Vgl. noch J. L. Burckhardt, arab. Sprichwörter 1834, S. 129, Nr. 320: „In seiner Heimat hat der Pfeifer keine Freunde (seiner Kunst)."

spruch kann kaum aus Mk 6, 1–6 entsprungen sein, vielmehr ist das Umgekehrte wahrscheinlich: die zweite Hälfte des Doppelspruchs ist in Erzählung umgesetzt, und die γινώσκοντες αὐτόν sind zu den συγγενεῖς Mk 6, 4 geworden. Der Schluß Mk 6, 5 ist limitiert, damit nicht ein völliger Mißerfolg Jesu berichtet werden muß, und dabei gerät 5b (εἰ μὴ κτλ.) mit 5a in Widerspruch. Die Bildung stammt wohl nicht erst von Mk, sondern lag ihm bereits vor; sie wird in den Missionserfahrungen ihren Ursprung haben[3]. Übrigens könnte man, da V. 2 ganz wie der Ausruf ehrlicher Bewunderung klingt, in diesem Sinne auch V. 3 verstehen bis auf den überraschenden Zusatz: καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ. War ursprünglich von einem erfolgreichen Auftreten Jesu erzählt gewesen? Der vorliegende Text wäre dann aus zwei Elementen entstanden, jenem Logion und dieser Szene des Erfolges Jesu, die dann unter dem Eindruck der späteren Erfahrungen in das Gegenteil umgebogen wurde. – Charakteristisch ist die Weiterbildung Lk 4, 16–30: der Gedankengang der Rede V. 20–27 ist nicht klar; offenbar steuert sie auf V. 25–27 los: der Gegensatz zwischen Israel und den Heiden und daraus folgend der Bruch mit den jüdischen Hörern. V. 25–27 waren dem Lk offenbar durch die Tradition gegeben (ursprünglich aramäisch? vgl. Wellhausen). Zusammenhang mit dem vorigen hat V. 25–27 nicht eigentlich; auch wenn V. 24 Glosse wäre, entstünde kein Zusammenhang mit V. 23, denn in diesem liegt die Pointe in dem Gegensatz zwischen Kapernaum und Nazareth, und die πατρίς ist nicht das jüdische Volk, sondern die Vaterstadt. Lk hat wohl, um V. 25–27 unterzubringen, die Szene nach Mk 6, 1–6 entworfen und dabei auch in V. 23 die anderswo überlieferte παραβολή verwandt[1].

---

[1] Vgl. A. Fridrichsen bei S. Eitrem, die Versuchung Christi, 1924, S. 33: „Gewöhnlich beurteilt man diese Tatsache (das οὐκ ἐδύνατο κτλ. Mk 6, 5) als einen Beweis für die Güte der Überlieferung: sie stößt sich ja mit dem allgemeinen Gedanken von der souveränen Wundermacht Jesu. Es fragt sich aber, ob nicht hier eher die Missionspsychologie und christliche Erfahrung hineinspielt: Wundertat wird durch empfänglichen Glauben bedingt." Vgl. auch Friedrichsen, Le problème du miracle S. 52f., wo der Sinn des οὐκ ἐδύνατο richtig erklärt wird: es konstatiert nicht ein Unvermögen Jesu, sondern bedeutet einen Vorwurf gegen den Unglauben.

[2] Man kann nicht V. 22b. 24 als Zutaten aus Mk ausscheiden und als Grundlage der Szene eine nicht in Nazareth spielende Synagogenpredigt annehmen (K. L. Schmidt, Theol. Stud. u. Krit. 1918, S. 284f. Rahmen der Geschichte Jesu S. 40f.), denn auch in V. 23 steckt ein Motiv aus Mk 6, 2; S. 23 enthält die Pointe Nazareth – Kapernaum, und das ἐν τῇ πατρίδι σου V. 23 wird gehalten durch das εἰς τὴν Καφαρναούμ vorher. Daß V. 23 hinter V. 22 schlecht paßt, ist die Schuld des Komponisten Lk. Preuschen meint (a. a. O.) nachweisen zu können, daß auch Lk das alte

Mk 10,13–16 Parr.: Jesus segnet die Kinder. Hier würde Dibelius' Theorie der „Predigtsprüche" am ersten einen Anhalt haben, denn das Logion V. 15 könnte in der Tat innerhalb V. 13–16 sekundär sein. Aber ob man es als eine aus V. 14 herausgesponnene erbauliche Erweiterung betrachten darf, ist mir doch sehr fraglich. Die Pointe von V. 14 und V. 15 ist doch wohl verschieden: V. 14 sagt nur, daß Kinder an der Gottesherrschaft teilbekommen[1] und man darf das τῶν τοιούτων von V. 14 nicht, wie seit Origenes üblich, nach V. 15 interpretieren. Also muß man V. 15 als ein ursprünglich freies Herrenwort ansehen, das in die Szene V. 13–16 eingesetzt wurde[2]. Auf Mt 18,3 darf man sich dafür freilich nicht berufen; denn dieser Vers beruht offenbar nicht auf besonderer Tradition, sondern ist die von Mt gebildete und an einen anderen Platz gestellte Fassung von Mk 10,15. – Unwahrscheinlich ist die andere Möglichkeit, daß die Szene V. 13–16 auf Grund des Logions V. 15 komponiert wäre. Denn V. 13–16 ist auch ohne V. 15 ein geschlossenes Apophthegma, das seine Pointe in V. 14 hat. Ist schon das ursprüngliche Stück V. 13. 14. 16 wohl eine ideale Szene, die ihren Grund in dem jüdischen Brauch der Segnung und ein gewisses Vorbild in der Geschichte von Elia und Gehasi 4. Rg 4,27, sowie eine Analogie in einer Rabbinengeschichte hat[3], so ist durch die Einfügung von V. 15 der ideale Charakter der Szene jedenfalls völlig deutlich gemacht: die Wahrheit von V. 15 findet in der Szene eine symbolische Darstellung.

Mk 12,41–44 Parr.: das Opfer der Witwe. Eine einheitliche Komposition und zwar deutlich eine ideale Szene, in der ein Grundsatz bildhaft dargestellt wird, für den es rabbinische wie antike Parallelen gibt, und der auch in der rabbinischen Literatur schon in das Gewand einer idealen Szene gekleidet war; vgl. bes. Wetstein und Strack-B. zur Stelle. Ganz besonders eng ist die Verwandtschaft von Mk 12, 41–44 mit einer Geschichte der buddhistischen Tradition, so daß man schwerlich die Annahme eines Abhängigkeitsverhältnisses vermeiden kann. H. Haas nimmt an, daß es sich um eine ursprünglich indische Erzählung handelt[4]. Übrigens ist der Grundsatz, daß der Gottheit das geringe

zweigliedrige Logion für seine Komposition benutzt hat. – Vgl. L. Brun, Serta Rudbergiana 1931, S. 7—17.

[1] So auch die Rabbinen, vgl. Strack-B. I 786.

[2] Vgl. Arn. Meyer, Festg. f. A. Jülicher, S. 45.

[3] Strack-B. I 808.

[4] H. Haas, Das Scherflein der Witwe und seine Entsprechung im Tripitaka 1922. Skeptisch gegenüber Haas' These ist C. Clemen, Religionsgeschichtl. Er-

Opfer des Armen besser gefällt als das üppige des Reichen, auch in der griechischen Literatur in einer Geschichte veranschaulicht worden, die in verschiedenen Fassungen, vom 6. Jahrh. vor bis zum 1. Jahrh. nach Chr. nachweisbar, umlief[1].

Lk 10, 38–42: Maria und Martha. Die Analyse wird durch die Unsicherheit der Textüberlieferung für V. 41 f. erschwert. Doch darf man wohl sagen, daß, selbst wenn ein Stück des umfänglicheren Textes als ursprünglich zu halten wäre, Jesu Wort kein Logion sein könnte, das ursprünglich isoliert überliefert worden wäre. Also muß man die Szene als einheitliche Komposition betrachten, und zwar ist es deutlich eine ideale Szene.

Lk 17, 11–19: die Heilung der zehn Aussätzigen. Die Pointe, das Wort Jesu V. 17 f., ist nur innerhalb der Geschichte verständlich; also liegt, von der aus der Geschichte herausgesponnenen redaktionellen Einleitung V. 11 abgesehen, eine einheitliche Komposition vor, freilich eine recht sekundäre, hellenistischen Ursprungs, die auf der Wundergeschichte Mk 1, 40–45 beruht: die Wegsendung zu den Priestern, die ursprünglich einen ganz anderen Sinn hatte (s. u.), ist hier deshalb nötig, weil um der Pointe willen die Heilung unterwegs erfolgen mußte, wobei 4. Kg 5, 10 ff. als Vorbild vorgeschwebt haben könnte. Sie ist an sich hier völlig unmotiviert, und zudem: was sollte der Samariter bei den jüdischen Priestern? Auch entspricht dem Standpunkt der palästinensischen Gemeinde vielmehr Mt 10, 5 f. Die Geschichte Mk 1, 40–45 ist also zu einer idealen Szene verwendet, in der Dankbarkeit und Undankbarkeit in einem eindrucksvollen Bilde dargestellt werden. — Übrigens ist V. 19 ein schematischer, vielleicht erst von der Redaktion angehängter Schluß.

Lk 19, 1–10: Zakchaios. Hier liegt keine einheitliche Komposition vor. V. 9 f. hat seinen Anschluß an V. 7. Man muß also entweder V. 7. 9 f. für sekundär halten, oder — weit wahrscheinlicher — V. 8. Das πρὸς αὐτόν V. 9 kann nicht heißen: „mit Bezug auf ihn", sondern nur „zu ihm". Streicht man es mit einigen Zeugen, so bleibt der Anstoß, daß Jesus jetzt plötzlich in 3. Pers. von Zak. zu den Anwesenden spricht, was noch deutlicher hervortritt, wenn man mit anderen Zeugen πρὸς αὐτούς liest. Auch begründet Jesus sein Verhalten gar nicht mit Berufung auf die Moral des Zakchaios, wie nach V. 8 zu

klärung des NT² 1924, S. 251 ff. — Einer der Texte bei J. Aufhauser, Buddha u. Jesus (Kl. Texte Nr. 157) 1926, S. 13–16.

[1] R. Herzog bei E. Horneffer, Der junge Platon I 1922, S. 150–157.

erwarten wäre, sondern damit, daß Zakchaios ein Jude ist so gut wie die Anwesenden. Der ausführlichen Einleitung entspricht aber als Pointe zweifellos besser V. 9 als V. 8; also wird man Lk selbst, dem die Moral von V. 8 entspricht, für diesen Vers verantwortlich machen; außerdem auch für die Anfügung von V. 10, der in verschiedenen Textzeugen auch 9,56; Mt 18,11 angehängt ist. Es bleibt eine Szene einheitlicher Konzeption übrig, und zwar deutlich eine ideale Szene, eine weitergesponnene Variante von Mk 2,14, zu der vielleicht die Verbindung von Mk 2,14 mit 15—17 den Anstoß gegeben hat. Daß Zakchaios nicht wie Levi „nachfolgt", liegt kaum daran, daß er sich mit seiner Familie bekehrt, wie Wellhausen aus τῷ οἴκῳ τούτῳ V. 9 mit Unrecht herausliest, sondern daran, daß die Geschichte viel später entstanden ist, als die „Nachfolge" nicht mehr so leicht durch den Akt des Hinterhergehens symbolisiert werden konnte.

Lk 19,39—40 bzw. Mt 21,15—16: der Jubel der Kinder. Das Stück ist verkümmert; es scheint ursprünglich im Anschluß an eine Huldigung Jesu erzählt worden zu sein, die in der Überlieferung mit dem Einzug in Jerusalem kombiniert wurde. Da Jesu Wort Lk 19,40 (Mt bringt eine schriftgelehrte Umbildung) nicht isoliert existiert haben kann, handelt es sich um eine ursprünglich einheitliche Konzeption. Diese dürfte idealen Charakters gewesen sein: Jesus anerkannt durch die Kinder (die παῖδες des Mt verdienen unbedingt den Vorzug vor den μαθηταί des Lk; wenn letztere nicht eine Übersetzungsvariante sind, so hat Lk sie nach V. 37 eingesetzt).

Mt 17,24—27: die Tempelsteuer. Das Stück könnte wegen seines legendarischen Charakters zu den Legenden gerechnet werden. Jedoch liegt die eigentliche Pointe in dem kurzen Dialog V. 25f., und dieser macht in der Art der Argumentation (Bildwort in Frageform und auch das τί σοι δοκεῖ;) einen durchaus alten Eindruck, so daß man vermuten möchte, daß V. 25f. sich ursprünglich auf etwas ganz anderes bezogen hat als auf die Tempelsteuer. Auf was, — das läßt sich freilich nicht mehr erraten. Es wäre dann nachträglich benutzt, um die in der Gemeinde auftauchende Frage nach der Verpflichtung zur Tempelsteuer zu beantworten. Um die Steuer, die die Juden nach der Zerstörung des Tempels anstatt der Tempelsteuer den Römern für den Jupiter Capitolinus zu zahlen hatten, kann es sich nicht handeln, da sich dieser nicht den βασιλεῖς τῆς γῆς gegenüberstellen ließ. Das Stück muß also aus älterer Zeit stammen, sei es aus den Diskussionen der palästinen=

sischen Gemeinde über die Verpflichtung zur Tempelsteuer[1], sei es aus Antiochien oder Damaskus[2]. Wenn sich die Glieder der Gemeinden als die „Söhne" erwiesen, so entspricht das dem eschatologischen Bewußtsein der ältesten Zeit. Das verbreitete Legendenmotiv von V. 27 braucht nicht auf hellenistische Herkunft des Stückes zu weisen; denn es begegnet auch im Judentum[3]. Typisch ist, daß in V. 24 Petrus und nicht gleich Jesus gefragt wird: es ist ein Problem der Gemeinde, für das sie sich Rat bei Jesus holt, in diesem Fall vielleicht durch Nutzbarmachung eines überlieferten Herrenwortes. Als ideale Szene ließe sich das Stück bezeichnen; es gehört nach seinem innersten Charakter eigentlich zu den Schulgesprächen, da es ein Gemeindeproblem durch einen Ausspruch Jesu löst, nicht eine allgemeine Wahrheit bildhaft darstellt.

Lk 13, 31–33: Jesus und Herodes. Für dies singuläre Stück habe ich keine Erklärung. Ich möchte vermuten, daß entweder V. 33 ein ad vocem σήμερον καὶ αὔριον nachträglich angehängtes freies Logion ist; denn mit V. 32 hätte Jesu Aussage schon Pointe und Abschluß. V. 32b (ἰδοὺ ἐκβάλλω κτλ.) wäre zwar auch als freies Logion denkbar, doch ist es nicht begreiflich, wie daraus die Szene V. 31. 32a herausgesponnen sein sollte. Also wäre dann V. 31. 32 ein einheitliches Überlieferungsstück. Oder umgekehrt V. 32b ist sekundär im Text, und von V. 33 wäre nur das πλήν zu beanstanden, das auf den Redaktor zurückzuführen wäre. Dann würde V. 33 die resignierte Antwort sein: „Also muß ich mich auf die Wanderschaft machen! und so ist es ja in der Ordnung, denn ein Prophet muß in Jerusalem sterben." V. 32b wäre dann sekundäre Gemeindebildung[4]. – In jedem Fall scheint nicht eine ideale Szene vorzuliegen, sondern ein im eigentlichen Sinne biographisches Stück[5].

[1] Zu dem jüdischen Gleichnis Sukka 30a (Strack-B. I 771), das eine formale Parallele bietet, hat Mt 17, 25f. keine sachliche Beziehung. – Vgl. noch J. Kreyenbühl, ZNW 8 (1907) S. 180f.

[2] Vgl. B. H. Streeter, The four Gospels S. 504: nur in Antiochien und Damaskus betrug der Stater genau zwei Doppeldrachmen.

[3] GnR 11 (8b) bei Strack-B. I 613f.; Schabb. 119a ebd. I 675.

[4] Anders will Wellhausen Zusammenhang in die Verse bringen, indem er in V. 32 als Zusatz schreibt: καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι, und in V. 33: σήμερον καὶ αὔριον καί. – K. L. Schmidt (der Rahmen d. Gesch. Jesu S. 265ff.) meint, das alte Überlieferungsstück umfasse V. 31 und 32a (bis inkl. αὔριον); es sei vom Evangelisten nur V. 32b. 33 erweitert auf Grund einer Leidens- und Osterweissagung.

[5] Der Sinn der Metapher vom Fuchs ist fraglich; im Judentum ist „Fuchs" meist bildliche Bezeichnung für einen unbedeutenden Menschen, während der be-

Mk 11, 15–19 Parr.: die Tempelreinigung. Der erste Satz von V. 15 (καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα) und V. 18f. gehören der Redaktion an. Ist im übrigen V. 15–17 ein einheitliches Apophthegma? Die auffallende Einführung der Aussage V. 17: καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν erweckt den Eindruck, als ob Handlung und Wort nicht ursprünglich zusammengehörten. Auch müßte stilgemäß das Schwergewicht im Apophthegma auf dem Ausspruch liegen, hier ruht es auf der Handlung, der gegenüber das Wort eine Erläuterung ist. Hier kann deshalb auch nicht V. 15f. als eine aus V. 17 herausgesponnene ideale Szene angesehen werden, zumal als solche höchstens V. 15, kaum aber V. 16 zu begreifen wäre. Also dürfte V. 17 eine nachträgliche Deutung – wenn man will, ein „Predigtspruch" – der altüberlieferten Szene V. 15f. sein, wie Joh 2, 17 eine weitere solche Deutung hinzugekommen ist. Und zwar erhebt nun freilich die Deutung das Ganze zum Rang einer idealen Szene, da das ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε κτλ. sich schwerlich nur an die Adresse der Krämer, sondern vielmehr an die Juden überhaupt richtet. Man könnte vermuten, daß V. 17 ein älteres Wort Jesu verdrängt hat, das Joh 2, 16 erhalten ist; doch kann dies auch eine analoge nachträgliche Deutung der Szene sein wie Mk 11, 17. Endlich könnte man vermuten, daß in der Quelle des Mk an V. 16 gleich die Vollmachtsfrage 11, 27–33 angeschlossen war; ob diese Stücke aber wirklich eine ursprüngliche Einheit gebildet haben, ist sehr fraglich (s. S. 18f.).

Mk 13, 1–2 Parr.: die Weissagung der Tempelzerstörung. V. 1. 2a könnte eine für die offenbar mehrfach in der Gemeinde überlieferte Weissagung komponierte Szene sein; vgl. Mk 14, 58; 15, 29; Joh 2, 19; auch act 6, 14[1]. Ihre Form wäre in diesem Fall (V. 2b) durch die Einkleidung bestimmt worden. Man kann daher wohl von einer literarisch einheitlichen Konzeption auf Grund eines überlieferten Motivs reden. Daß hier die älteste Form der Weissagung vorliegt, die also von Anfang an mit diesem Rahmen überliefert worden wäre, leuchtet wenig ein; die Anrede V. 1 klingt zu sehr konstruiert zum Zweck, die bekannte Weissagung zu provozieren. Auf jeden Fall liegt keine ideale Szene vor.

deutende als „Löwe" gilt; doch wird der Fuchs auch als Bild der Schlauheit gebraucht; vgl. Strack-B. II 200f. In arabischen Sprichwörtern erscheint der Fuchs als Typus des Schlauen, vgl. G. W. Freytag, Arabum proverbia I (1838) p. 555 Nr. 97; p. 577 Nr. 199. Vgl. noch L. Radermacher, Beitr. z. Volkskunde aus dem Gebiet der Antike (Kaiserl. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., 187. Bd., 3. Abh.) 1918.

[1] Über die Weissagung selbst wird unten gehandelt werden.

Lk 19, 41—44: die Weissagung der Zerstörung Jerusalems. Das Wort Jesu V. 42—44 ist ein vaticinium ex eventu. Ob es mit der einleitenden Szene V. 41 zugleich konzipiert ist, oder ob diese von Lk stammt, ist nicht zu entscheiden. Eine ideale Szene liegt nicht vor.

Mk 14, 3—9 Par.: die Salbung in Bethanien. Die Pointe sehe ich mit Dibelius in V. 7, wozu aus V. 8 höchstens noch ὃ ἔσχεν ἐποίησεν gehört. Im übrigen ist V. 8f. ein sekundärer Anhang, der das Stück in der Passionsgeschichte zu lokalisieren erlaubte, wohin schon V. 7 weisen konnte[1]. V. 3—7 ist eine einheitliche Komposition, und zwar keine ideale Szene, sondern eine im engeren Sinn biographische; denn es ist schwer glaublich, daß die Szene ursprünglich nur eine symbolhafte Einkleidung des Gedankens sein sollte, daß unter Umständen soziale Pflichten hinter religiösen zurücktreten müssen, wenngleich das Bedenken, daß die ἀγανακτοῦντες V. 4f. äußern, seine Analogien im Judentum hat (Strack-B. I 986). Für die Tendenz der Überlieferung ist bezeichnend, daß aus den τινές, die V. 4 zürnen, in D und bei Mt die μαθηταί geworden sind. Ursprünglich gehört das Stück offenbar nicht in einen Rahmen des Lebens Jesu, in dem Jesus stets von den (zwölf) Jüngern begleitet gedacht ist. Noch weiter ist die Einordnung in ein geschlossenes, vermeintlich geschichtliches Bild bei Joh gediehen[2]. Lk hat das Stück zur Ausgestaltung des Rahmens von 7, 41—43. 47 benutzt, s. o. S. 19f.

Lk 23, 27—31: das Geleit zum Kreuz. Das Apophthegma ist hier in eindrucksvoller Weise dadurch gebildet, daß eine christliche Prophetie Jesus auf dem Wege zum Kreuz in den Mund gelegt wurde. Varianten, in denen das ἐροῦσιν und das ἄρξονται in die 2. Pers. geändert ist, illustrieren den Prozeß der Angleichung von Szene und Wort. Zu fragen, ob V. 29—31 einmal (als Jesuswort) isoliert existiert hat, ist in solchem Falle verfehlt. Der Konzipient der Szene hat eben aus dem Material der urchristlichen Apologetik geschöpft. Da das Wort wohl auf eine aramäische Form zurückgeht (s. u.), und da die Szene ihre formalen Parallelen in jüdischer Tradition hat, wird die Bildung alt sein[3]. Die Komposition ist nicht eine ideale, sondern im engeren Sinn

[1] Vgl. L. v. Sybel, ZWN 23 (1924), S. 184f.

[2] Vgl. Strauß, Leben Jesu I, S. 721f.

[3] Vgl. G. Dalman, Jesus-Jeschua 1922, S. 174: Die Beklagung des zur Kreuzigung Geführten ist üblich. Als den zur Hinrichtung geführten R. Chanina b. Teradjon seine Tochter beklagt, erwidert er: „Wenn du über mich weinst und dich schlägst, besser ist's, daß mich (irdisches) Feuer verzehre, das angefacht wird, als Feuer (der Hölle), das nicht angefacht wird" (Sem. VIII). Vgl. auch die bei

biographische Szene. Eine merkwürdige Parallele, die aber in mythischer Sphäre spielt, findet sich im mandäischen Ginza R. VI, Lidzb. S. 211, 27ff. Ehe das Verhältnis der mandäischen Literatur zur evangelischen Tradition geklärt ist, lassen sich daraus aber keine Konsequenzen ziehen. Allgemeine Sachparallelen hat schon Wetstein angeführt; vgl. jetzt Klostermann.

Anhang.

Mk 7, 24—31 Par.: die Syrophönizierin. Als Redaktionsarbeit, die z. T. schon dem Mk vorlag (s. u.), ist der größte Teil von V. 24 und der ganze V. 31 zu betrachten. Im übrigen liegt eine einheitliche Komposition vor, die zwar nicht einen Ausspruch Jesu zur Pointe hat, aber doch unter die Apophthegmata gehört. Das Wunder wird hier ja nicht um seiner selbst willen erzählt, sondern Jesu im Gespräch sich entwickelndes Verhalten ist die Hauptsache. Und zwar liegt eine Art Streitgespräch vor, in dem diesmal aber Jesus — ohne daß dies einen Schatten auf ihn würfe — der Überwundene ist. — Man kann fragen, ob Mt eine ältere Redaktion der Geschichte vor sich hatte als unseren Mk[1]. Der Dialog mit den Jüngern Mt 15, 23f. spricht zwar nicht dafür, denn die Steigerung des dialogischen Elements ist in der Regel ein Symptom sekundärer Bildung (s. u.). Aber freilich macht das Herrenwort Mt V. 24 einen alten Eindruck, und wahrscheinlich hat Mt dies als ein frei tradiertes gefunden[2] und mittels der dialogischen Bildung V. 23 in den Mk-Text verflochten (vgl. Mt 15, 12f.). Dagegen scheint Mk V. 27 durch Einfügung des πρῶτον später redigiert zu sein; denn dies πρῶτον, das von vornherein eine Ausnahme konzediert, schwächt den Vergleich, auf dem Jesu Argumentation beruht. Es könnte aber auch der ganze Satz ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα eine sekundäre Einfügung in den Mk-Text sein[3].

Strack-B. II 263f. berichtete Szene GnR 65 (42a), wo der zur Kreuzigung geführte Rabbi (dort handelt es sich freilich um eine Verspottung) sagt: „Wenn solches (die Kreuzigung) denen wird, die seinen Willen tun, was dann erst denen, die ihn kränken." — Sachliche Parallelen sind das freilich nicht. — G. Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult 1922, S. 74, weist darauf hin, daß sich das Motiv der Stellungnahme des Volks auch in heidnischen und christlichen Martyrien findet.

[1] So B. H. Streeter, The four Gospels 1924, S. 260.

[2] Nach v. Dobschütz, ZNW 27 (1928), S. 339 hätte Mt das Wort selbst nach 10, 6 gebildet.

[3] Diese Analyse scheint mir das Verhältnis des Mk und Mt besser zu erklären als Bußmanns Annahme (Synopt. Studien I 1925, S. 49ff.), daß die ganze Perikope im Ur-Mk noch nicht stand und erst von einem Bearbeiter eingefügt wurde.

Mt 8, 5—13 || Lk 7, 1—10: der Hauptmann von Kapernaum. Diese Geschichte, die Mt durch das ursprünglich freie Herrenwort V. 11 f. (|| Lk 13, 28—30) erweitert hat, dadurch den Akzent verschiebend, ist vom selben Typus wie die vorige: durch eine geschickte Entgegnung gelingt es dem bittenden Heiden, Jesu Bedenken zu überwinden. Ja, ich halte beide Geschichten für Varianten: beide Geschichten erzählen von der Inanspruchnahme Jesu durch eine heidnische Person, in beiden Fällen wird Jesu Wunderhilfe durch den Vater, bzw. die Mutter, für das kranke Kind[1] in Anspruch genommen, in beiden Fällen wird Jesus durch ein geschicktes Wort des Bittenden überrascht und gibt Gewährung, in beiden Fällen ist das Wunder eine Fernheilung (die einzige in der synoptischen Tradition!). So wird man in der Tat annehmen dürfen, daß man Jesu Frage Mt V. 7 als eine entrüstete Abweisung der Zumutung auffassen muß. Der Zenturio konzediert V. 8 zunächst den Standpunkt: „Gewiß, das wäre freilich zu viel verlangt! Aber das ist auch gar nicht nötig —", und nun folgt V. 9 das geschickte Wort, das Jesus die Gewährung doch abringt. Vielleicht kam in Q, woher die Geschichte stammen wird, dieser Sinn noch deutlicher zum Ausdruck. Es scheint doch, daß auch Lk die Geschichte in einer Form las, in der deutlich war, daß Jesu Bedenken überwunden werden mußte; aber da er den Dialog nicht mehr klar verstand, teilte er die Rolle des Überredens den πρεσβύτεροι zu, die nun andere Argumente bringen müssen, die Lk für einleuchtender hielt. Das Wort des Zenturio (Lk V. 6b) hat er dann freilich nur noch als Formel der Demut auffassen können. — Der Gedanke, daß Jesus auch den Heiden Hilfe gewährt, hat also in der Tradition einen doppelten Ausdruck gefunden. Umsomehr wird man urteilen müssen, daß es sich um ideale Szenen handelt, die man als Gemeindebildung betrachten muß; auch wird sich kaum Jemand für die Geschichtlichkeit der Fernheilungen einsetzen[2]).

3. Form und Geschichte der Apophthegmata.

a) Streitgespräche.

Die Streit- und die Schulgespräche sind nah verwandt, und es wird sich zeigen, daß gelegentlich ein Stück vom Schul- zum Streit-

[1] Unbedingt ist παῖς Mt V. 6 als Kind zu verstehen; δοῦλος Lk V. 2 ist falsche Wiedergabe.

[2] Wenn L. Köhler, Das formgesch. Problem des NTs 1927, S. 19 die Methode der Vergleichung anerkennt, der das Verständnis der Erzählungen von ihren konstituierenden Motiven aus zugrunde liegt, so verstehe ich nicht, warum er sich gegen die Konsequenzen sträubt.

gespräch geworden ist. Immerhin sind es zwei Gattungen oder Untergruppen einer Gattung, und es empfiehlt sich, beide Gruppen auch getrennt zu beschauen.

Die Streitgespräche nehmen ihren Ausgang von einer Handlung oder einem Verhalten, woran der Gegner anknüpft und seinen Angriff als Vorwurf oder als Frage vorbringt. Offenbar kommt der typische Charakter des Streitgesprächs dann am reinsten zur Ausprägung, wenn ein einzelner Akt, wie das Ährenausraufen oder die Sabbat-Heilung, zum Ausgangspunkt dient, weniger wenn der Gegner nur auf ein allgemeines Verhalten des Angegriffenen Bezug nimmt. Daher denn auch das Bestreben, einen bestimmten Akt auch da zu erzählen, wo sichtlich ein allgemeines Verhalten in Frage kommt, wo die Symbolisierung in einer konkreten Szene also künstlich ausfallen muß wie Mk 2, 15f. 18; 7, 1f. Wie diese letzteren Szenen also ideale Konstruktionen sind, d. h. nicht Berichte über geschichtliche Begebenheiten, sondern Konstruktionen, die eine Idee in einer konkreten Szene bildhaft zum Ausdruck bringen, — so gilt dies Urteil dann natürlich auch von den Szenen, in denen die berichtete Handlung an sich größere Anschaulichkeit hat, also von den Szenen der Heilungen und des Ährenausraufens[1]. M. a. W. die Streitgespräche sind sämtlich ideale Szenen. Dabei muß die Frage zunächst durchaus aus dem Spiel bleiben, ob Jesus gelegentlich am Sabbat geheilt habe, ob er dies oder jenes Wort der Streitgespräche in einem Disput mit Gegnern wirklich gesprochen habe; gewiß! sehr möglich und sogar wahrscheinlich. Aber die methodisch zuerst zu beantwortende Frage ist die nach der literarischen Art des Streitgesprächs und seinem Ursprung als literarischer Größe. Das ist die Frage nach dem „Sitz im Leben"; denn diese fragt nicht nach dem Ursprung eines einzelnen Berichtes in einer einzelnen geschichtlichen Begebenheit, sondern nach dem Ursprung und der Zugehörigkeit einer bestimmten literarischen Gattung in und zu typischen Situationen und Verhaltungen einer Gemeinschaft (s. S. 4f.)[2]. Natürlich hat in solchen Gattungen und in ihren

[1] Für die Sabbat-Heilungen vgl. schon Strauß, Leben Jesu II, S. 127f.

[2] So ist für die Streitgespräche Jesu der Sitz im Leben nicht, wie E. Fascher (Die formgeschichtl. Methode S. 221) meint, im Leben Jesu zu suchen, sondern in der Gemeinde. Wird von Gegnern der formgeschichtlichen Methode gelegentlich über die Produktivität der Gemeinde gespottet, die ihr von den Formgeschichtlern zugeschrieben wird, so ist 1. zu sagen, daß an einer Produktivität der urchristlichen Gemeinde allerdings nicht zu zweifeln ist, einer Gemeinde, die sich als die der Endzeit weiß, in der Propheten aufstehen, 2. ist zu bedenken, daß die Produktion — mindestens soweit es die Apophthegmata betrifft, sich in den traditionellen

einzelnen Exemplaren das wirkliche Leben seinen Niederschlag gefunden; aber das einzelne uns vorliegende literarische Produkt kann von uns zunächst nur auf dem Wege über die Gattung verstanden werden. Deshalb ist es methodisch falsch, von einem hypothetischen „Urgespräch" auszugehen und zuletzt die Frage zu stellen: „Wo hat die Erzählung der Streitgespräche innerhalb des geschichtlichen Lebens ihren festen Platz gehabt?[1]". Diese Frage ist vielmehr zuerst zu stellen; und die Antwort wird lauten: in der Apologetik und Polemik der palästinensischen Gemeinde. So wie uns die Streitgespräche vorliegen, sind sie ideale Szenen, die einen Grundsatz, den die Gemeinde auf Jesus zurückführt, in einem konkreten Fall veranschaulichen[2]. Aber das wird die weitere Untersuchung zu größerer Deutlichkeit bringen.

Formen des Rabbinismus bewegt. 3. wird gar nicht bestritten, daß die Gemeinde ihren Ursprung in dem Wirken Jesu hat und in ihren literarischen Bildungen manche seiner Aussprüche bewahrt hat.

[1] So M. Albertz, Die synopt. Streitgespräche S. 100. Dies Buch kann ich trotz mancher guten Beobachtungen nicht als eine echte formgeschichtliche Untersuchung anerkennen. Die formgeschichtlichen Analysen sind viel zu sehr von psychologischen und allgemeingeschichtlichen Erwägungen belastet. Die methodische Unsicherheit zeigt sich daran, daß der Verf., was er in dem Abschnitt „Das Urgespräch" S. 57–80 mit der einen Hand gegeben hat, in dem folgenden „Die Erzählung" S. 80–101 zum großen Teil wieder zurücknehmen muß. Hier erscheint die Erzählung als eine „Verkürzung der darzustellenden Wirklichkeit" (S. 81. 83): die verschiedenen Personen oder Gruppen, die in der historischen Wirklichkeit mit Jesus disputiert haben, sind in den überlieferten Gesprächen auf eine Partei reduziert worden, die mehrfachen Gesprächsgänge auf einen (S. 83); die Schlußbemerkungen sind oft erst in der Niederschrift hinzugekommen (S. 87), die Expositionen sind literarische Bildungen (S. 87), der Anlaß zur Frage mitunter künstlich (S. 89), die ursprüngliche Antwort mitunter nicht nur bereichert, sondern auch sachlich verschoben (S. 95); Interpolation und Zusatz kommt vor (S. 96). Kurz: „Wieviel von der Formung der Herrenworte auf das Konto der Erzähler zu setzen ist, läßt sich im einzelnen nicht ausmachen" (S. 92). Was haben wir also eigentlich vom Urgespräch? Wir wissen nur, daß sich die Gemeinde die Situation Jesu in Angriff und Verteidigung ebenso vorstellte, wie ihre eigene Situation. Ob sie darin recht gehabt hat, ist eine Frage, die wahrscheinlich mit Ja beantwortet werden muß, die aber erst in Angriff genommen werden kann, wenn das Bild der Gemeinde deutlich geworden ist. Jedenfalls zeigen auch Albertz's Ausführungen, daß die uns vorliegenden Streitgespräche keine Berichte über „Urgespräche", sondern Gemeindebildungen sind. Zum Schaden der Sache unterläßt er es zudem, ihren Stil mit dem Stil der Rabbinengespräche zu vergleichen.

[2] Den Sinn der Apophthegmata hat A. Schlatter (Der Glaube im NT⁴ 105) deutlicher erfaßt als manche Kritiker, die eine Szene aus dem Leben Jesu festhalten möchten. Die „urchristliche Unterweisung" „will uns nicht ‚Stimmungsbilder' aus Jesu Leben vorführen, die der Leser sich durch das Urteil entkräften dürfte,

Die Antwort auf den Angriff erfolgt in mehr oder weniger prinzipieller Form, besonders gern als Gegenfrage oder als Bildwort oder als beides zugleich. Sie kann jedoch auch – wie der Angriff – die Berufung auf ein Schriftwort sein. Antwort in Frageform findet sich Mk 3,4; 2,19. 25f.; 11,30; Lk 13,15; 14,5. Auch Mt 17,25 gehört hierher und Mk 12,16, das implicite schon die Antwort enthält, wenn es auch noch weiter ausgeführt wird. Die Festigkeit des Stiles läßt sich auch daran beobachten, daß Mk 10,3 schematisch eine Gegenfrage erfolgt, obwohl hier ihr stilmäßiger Sinn verloren gegangen ist (s. S. 25f.); ferner daran, daß noch in dem ganz sekundären Streitgespräch Pap. Ox. V 840 (Kleine Texte f. theol. u. phil. Vorl. u. Üb. Nr. 31) Jesus dem Gegner mit einer Gegenfrage antwortet. Im Bildwort ist die Antwort gegeben Mk 2,17. 19; 3,24f.; Mt 17,25; Lk 7,41f. Dahin gehören aber auch die Antworten der Phönizierin und des Zenturio Mk 7,28; Mt 8,9. Schriftworte endlich dienen als Argument Mk 2, 25f.; 7,6; 10,6–8; 12,26. Dazu können gleich die Antworten der Schulgespräche gezogen werden Mk 10,19; 12,29f.

Diese Art zu disputieren ist die typisch rabbinische; der „Sitz im Leben" ist für die Streitgespräche also in den Diskussionen der Gemeinde über Gesetzesfragen zu suchen, die mit den Gegnern, aber gewiß auch in der eigenen Mitte geführt wurden. Die Bezeichnung dieser Stücke als Paradigmen d. h. Predigtbeispiele (Dibelius) ist also ungeeignet. Ein Blick in die rabbinischen Quellen zeigt, daß hier stilistische Untersuchungen von großem Wert sein würden. Übrigens ist, soweit ich es beurteilen kann, der Prozeß, der zur Fixierung der rabbinischen Tradition geführt hat, komplizierter als die Geschichte der synoptischen Tradition; und mir scheint, daß eine Untersuchung der Rabbinen-Geschichten ebenso von der Untersuchung der Synoptiker zu lernen hätte wie umgekehrt[1]. Die Formen sind in der synoptischen Tradition vielfach reiner erhalten als dort, wo die Formung bewußter war, wo die Motive z. T. mit Kunst variiert und die Traditionsstücke umgestaltet wurden[2]. Rabbinische Streit- und Schulgespräche (ich fasse hier beide

damals und einmal habe Jesus zwar so gedacht, sonst aber anders, sondern will der Gemeinde vorhalten, was der Wille und die Verheißung ihres Herrn für sie sei."

[1] So auch G. Kittel, Die Probleme des paläst. Spätjudentums u. das Urchristentum 1926, S. 68.

[2] Ausreichende Untersuchungen fehlen noch immer. Einiges findet sich bei P. Fiebig, Der Erzählungsstil der Evangelien 1925. Reiches Material ist in dem großen Kommentarwerk von Strack-Billerbeck leicht zugänglich; ferner bei

gleich zusammen) nehmen ihren Ausgangspunkt zum Teil von einem bestimmten Anlaß. Es wird etwa Hillel von seinen Schülern gefragt, als er zum Badehause geht, inwiefern er damit ein Gebot erfülle (Lev. r. 34, 3 zu Lev. 25, 35; Fiebig, Erzählungsstil S. 64); aus gleichem Anlaß wird Gamaliel gefragt (Aboda sara 3, 4). Gamaliel wird ferner gefragt, als er in der ersten Nacht nach seiner Heirat das Schema liest (Berakh. 2, 5), oder als er in der ersten Nacht nach dem Tode seiner Frau badet (Berakh. 2, 6). Oder der Anblick der Trümmer Jerusalems gibt den Anlaß für ein Apophthegma (Aboth R. N. 4; Strack-B. I, S. 500). Als bei einem Hochzeitsmahl die Gäste in die Hände klatschen, nimmt ein vorübergehender Rabbi Anlaß zur Frage: „Ist es erlaubt am Sabbat?" (p. Beça 5, 63a, 34; Strack-B. I, S. 622). Nicht selten greift ein heidnischer Philosoph oder ein Kaiser oder auch eine Proselytin einen Rabbi wegen einer jüdischen Lehre oder Schriftstelle an und legt ihm eine darauf bezügliche Frage vor[1].

Die Antwort wird in typischer Form als Gegenfrage gegeben, oft so, daß diese Gegenfrage die Form eines Bildwortes hat; statt der Gegenfrage in Bildform wird gern auch ein ausführliches Gleichnis gegeben, das zuweilen mit einer Frage endet, in jedem Fall den Charakter einer Frage hat. Aus der Fülle der Beispiele seien einige ausgewählt.

1. Als Hillel sich von seinen Schülern verabschiedet und auf ihre Frage: „Rabbi, wohin gehst du?" geantwortet hat: „Um zu erweisen eine Liebestat diesem Gast in meinem Haus", fragen sie weiter: „Jeden Tag hast du einen Gast?" und er erwidert: „Und dieser, die bedrückte Seele, ist das nicht ein Gast im Leibe?" (Lev. r. 34, 3 zu Lev. 25, 35; Fiebig, Erzählungsstil S. 64f.).

2. Eine Matrone fragt den Rabbi Jose b. Chalaphtha: „Was

M. Gaster, The Exempla of the Rabbis (The Asia publ. co.'s orient. ser. III 1) 1924. — Auch in der islamischen Tradition finden sich apophthegmatische Stücke, deren Untersuchung vielleicht lohnend wäre; vgl. J. Goldziher, Muhammedan. Studien II (1890), S. 385.

[1] Der Kaiser als Fragesteller: Sanh. 90b; 91a; Midr. Qoh. 8, 17 (41a); Pesiq. R. 21 (99a); Chul. 59b; A.Z. 10a bei Strack-B. I 895. 581; II 487. 252f.; III 32; II 474f. usw. — Ein Heide: Lev. r. 4 (107d); A.Z. 4, 7; 65b bei Strack-B. III 104. 58. 65; vgl. auch III 102—104. — Ein Philosoph: A.Z. 54b bei Strack-B. III 58 usw., vgl. III 102—104. — Ein Sektierer: Sanh. 91a; Gn. r. 14 (10c); Ex. R. 30 (89d) bei Strack-B. I 895f.; II 462 usw., vgl. III 102—104. — Ein Samariter: Midr. Qoh. 5, 10 (27b); Berakh. 58a; Sanh. 90b bei Strack-B. I 396. 176. 897 usw. — Ein(e) Proselyt(in): Chag. 9b; R.H. 17b bei Strack-B. II 210; I 286 usw.

bedeutet: Er gibt Weisheit den Weisen und Wissen den Einsichtigen (Dt 2, 21)? Hätte die Schrift nicht sagen sollen: Er gibt Weisheit den Nichtweisen und Wissen den Nichteinsichtigen?" Er antwortet: „Ein Gleichnis. Wenn zu dir zwei Menschen kommen, um von dir Geld zu borgen; einer ist reich und der andere ist arm, wem von beiden leihst du, dem Reichen oder dem Armen?" ... (Midr. Qoh. 1, 7; Strack-B. I, S. 661).

3. Rabbah b. Rab Huna kam an einem Sabbat in das Haus des Rabbah b. Rab Nachman. Man setzte ihm Kuchen aus drei Sea Mehl vor. Er sprach zu ihm: „Habt ihr denn gewußt, daß ich kommen würde?" Man antwortete: „Gibt es denn für uns einen Größeren, als der Sabbat ist?" (Schabb. 119a; Strack-B. II, S. 202f.).

4. Einem Sektierer, der es beanstandet, daß trotz des Sabbatgebotes Gott selbst am Sabbat wirke, antworten die Rabbinen: „Darf man denn nicht am Sabbat im eigenen Gehöft etwas tragen?" „Ja." „Die obere und die untere Welt sind das Gehöft Gottes" (Ex. R. 30 [89d]; Strack-B. II, S. 462).

5. Gamaliel antwortet einem Philosophen auf die Frage, warum sich Gott nicht gegen die Götzen, sondern gegen die Götzenverehrer ereifre: „Womit läßt sich das vergleichen? Mit einem Könige von Fleisch und Blut, der einen Sohn hatte; und dieser Sohn hatte sich einen Hund aufgezogen, dem er einen Namen nach dem Namen seines Vaters beilegte (d. h. er nannte ihn „Abba" = mein Vater). So oft er nun schwur, sagte er: „Beim Leben des Hundes Abba!" Als das der König hörte, über wen wird er gezürnt haben? Wird er über den Sohn gezürnt haben, oder wird er über den Hund gezürnt haben? Doch wohl über den Sohn wird er gezürnt haben!" Der Disput wird fortgesetzt; der Rabbi antwortet wieder mit einem Bildwort in Frageform und endlich ein drittes Mal mit einer bildlosen Gegenfrage (A.Z. 54b; Strack-B. III, S. 58f.; vgl. Mekh., Par. Jethro 6; Fiebig, Erzählungsstil S. 103).

6. Der Kaiser (Hadrian) beanstandet die Lehre von der Totenauferstehung und fragt: „Kann Staub wieder aufleben?" Darauf die Gegenfrage: „In unserer Stadt gibt es zwei Töpfer; der eine bildet (die Gefäße) aus Wasser und der andere aus Lehm. Welcher von ihnen verdient das größere Lob?" Und auf die Antwort: „Der, welcher aus Wasser bildet", heißt es: „Wenn er (Gott) aus Wasser (dem menschlichen Samentropfen) einen Menschen schafft, um wieviel mehr kann er es aus Lehm (dem Grabesstaub)?" (Sanh. 90b; Strack-B. I, S. 895).

7. Des Kaisers Tochter fragte den R. Josua b. Chananja: „Erscheint dir die Weisheit rühmenswert in einem garstigen Gefäß?" Gegenfrage: „In welchen Gefäßen bewahrt dein Vater den Wein? Doch wohl in goldenen oder silbernen?" „Nein, in irdenen ..." (Taanith 7a; Wünsche, Neue Beiträge S. 247f)[1].

In manchen Fällen wird die Gegenfrage nicht (allein) durch ein Wort, sondern wie Mk 12, 13–17 (das Vorweisen der Münze) durch eine Demonstration oder symbolische Handlung gegeben.

8. Ein Gottesleugner sprach zu Rabban Gamaliel: „Ihr sagt, wo zehn Personen beisammen sind, lasse sich die Gottheit (שכינתא) nieder; da muß es doch viele Gottheiten geben?" Darauf rief R. Gamaliel den Bedienten des Fragestellers und gab ihm eine Ohrfeige, weil er die Sonne in die Stube seines Herrn scheinen lasse. „Die Sonne", wandte dieser ein, „durchdringt doch diese Welt!" „Wenn das schon von der Sonne gilt", sprach der Rabbi, „die nur einer von den Myriaden Dienern der Gottheit ist, um wieviel mehr muß es erst von dem Abglanze der Gottheit selbst gelten" (Sanh. 39a; Wünsche, Neue Beitr. S. 247).

9. Eine Matrone bezweifelt dem R. Jose b. Chalaphtha gegenüber die Gerechtigkeit Gottes, weil Gott erwählt, wenn er will. Der Rabbi antwortet, indem er ihr ein Körbchen Feigen anbietet und, als sie die beste auswählt, sagt: „Du verstehst es, die guten Feigen aus den schlechten auszusuchen: und du behauptest, daß Gott nicht weiß, wen er als den Besten aus seinen Geschöpfen erwählt hat?" (Num. R. 3, 2; A. Marmorstein, The old rabbinic doctrine of God I, 1927, S. 182).

10. So begründet R. Jehoschua b. Chananja dem Kaiser Hadrian gegenüber die Verbindung des Namens Gottes nur mit den drei ersten Geboten durch den Hinweis darauf, daß das Bild des Kaisers überall in der Stadt angebracht ist außer an den Aborten (Pesiq. R. 21 [99a]; Strack-B. II, S. 252f.). Der gleiche Rabbi (11) heißt den Kaiser in die Sonne blicken, als er die Unsichtbarkeit Gottes beanstandet (Chul. 59b; Strack-B. III, S. 32); und (12) als der Kaiser sich für mächtiger hält als Mose, veranlaßt ihn der Rabbi zu einem undurchführbaren Edikt,

[1] Andere Beispiele für Antwort durch Gegenfrage: Sanh. 101a; Keth. 66b bei Strack-B. I 390; II 415; vgl. Fiebig, Erzählungsstil S. 78ff. — Die Gegenfrage in Bildform: Berakh. 32b; Gn. R. 14 (10c); Midr. Qoh. 5, 10 (27b) bei Strack-B. I 278f. (vgl. Fiebig, Erzählungsstil S. 95f.). 895f. 396. — Die Antwort als Gleichnis ohne Frageform: Berakh. 28b. 61b; Sanh. 91a; R.H. 17b; A.Z. 55a (zwei Beispiele) bei Strack-B. I 581 (vgl. Fiebig, Erzählungsstil S. 86f.); III 131; I 581. 286f.; III 59.

um ihn dadurch zu überführen (Midr. Qoh. 8, 17 [41a]; Strack-B. II, S. 487). Durch eine symbolische Handlung belehrt ein Rabbi (13) den Antoninus (A.Z. 10a; Strack-B. II, S. 474f.). Ein anderer Rabbi (14) weist einen Heiden auf die Uneinigkeit in seiner Familie hin, um ihn zu widerlegen (Lev. R. 4 [107d]; Strack-B. III, S. 104). Ein Samaritaner (15) fragt den Rabbi Meir, ob der Gott, der Himmel und Erde erfüllt, mit Mose zwischen den beiden Tragstangen der Bundeslade geredet haben könne. Er antwortete ihm: „Hole mir große Spiegel (d. h. Vergrößerungsspiegel)!" Dann sagte er zu ihm: „Schau dein Bild darin an!" Jener sah es groß. Darauf sagte R. Meir: „Hole mir kleine Spiegel (d. h. Verkleinerungsspiegel)!" Er holte ihm kleine Spiegel; er sprach zu ihm: „Schau dein Bild darin an!" Er sah es klein. Da sprach er zu ihm: „Wenn du, der du Fleisch und Blut bist, dich wandeln kannst in jede beliebige Größe, um wieviel mehr gilt das dann von dem, welcher sprach, und es ward die Welt ...?" (Gn. R. 4 (4a); Strack-B III, S. 452).

Überblickt man solche Beispiele, so sieht man deutlich: es ist die gleiche Art zu argumentieren hier wie dort, bei den Rabbinen wie in den synoptischen Streitgesprächen. Und dadurch gewinnt man auch das Urteil, die Zusätze, die die Kraft des Arguments verderben, abzutrennen wie in den Fällen Mk 2, 18–22; 11, 27–33.

Um den Geist dieser Argumentationsweise zu veranschaulichen, führe ich noch das bekannte Wort des R. Josua ben Chananja an (Berachot f. 8b): „Sie fragten ihn: Wenn das Salz schlecht wird, womit soll man es salzen? Da sprach er: Mit der Nachgeburt einer Mauleselin! Hat denn die Mauleselin eine Nachgeburt? Kann denn das Salz schlecht werden?" Hier ist die Gegenfrage selbst dem Gegner in den Mund gelegt durch die Antwort des Rabbi; aber die Grundform: Argumentation durch die den Gegner ad absurdum führende Gegenfrage, ist ganz deutlich. Man vergleiche endlich auch die Art des Dialogs im 4. Esra, 3. B. 4, 39f.: „Daß nicht vielleicht unsertwegen die Tenne der Gerechten aufgehalten werde, um der Sünden der Erdbewohner willen!" Antwort: „Geh hin, frage die Schwangere, ob ihr Schoß, wenn ihre neun Monate um sind, noch das Kind bei sich behalten kann?" ferner 5, 46; 7, 52.

Daß auch im Rabbinendisput das Schriftwort eine Rolle spielt, ist selbstverständlich. Beispiele sind: Sanhedrin f. 91b (Wünsche S. 537): „Antonius fragte einst R. Jehuda: Von welchem Zeitpunkte beginnt der böse Trieb im Menschen zu herrschen, von dem Momente der

Empfängnis oder von der Stunde der Geburt? Der Rabbi antwortete: Von der Stunde der Geburt; denn es heißt (Gen 4, 7): Vor der Tür ruht die Sünde." Git. 7a (Strack-B. I, S. 370): Mar Uqba sandte die Anfrage an R. Elazar: „Leute stehen wider mich auf, die der Regierung auszuliefern in meiner Macht steht; was soll ich tun?" Dieser liniierte ein Blatt Papier und schrieb ihm (Ps. 39, 2): „Ich sprach: bewahren will ich meine Wege, daß ich nicht mit meiner Zunge sündige . . ." Das Gleiche dann ein zweites Mal. — Joma 56b (Strack-B. III, S. 103): ein Sektierer greift den R. Chanina mit Klagel. 1, 9 an und dieser erwidert mit Lev 16, 16. — Tanch. B. בראשית § 20 (8a) (Strack-B. III, S. 846): Einer Matrone, die meint, aus der Schrift beweisen zu können, daß Israel nur so lange besteht, wie Himmel und Erde bestehen, entgegnet R. Jose mit Js 66, 22. — Ein langer Disput mit Zitaten findet sich Sanh. 43a (Strack-B. II, S. 417)[1].

Übrigens würde vielleicht eine Untersuchung, die genauer in die Geschichte des Rabbinengesprächs eindränge, zeigen, wie der literarische Stil des Gesprächs erwachsen ist aus der Form der Frage und Antwort, die schon in der alten Weisheit gebräuchlich ist, und die als primitive Form neben der entwickelten des Gesprächs weiter besteht. Man beurteile, ob es nicht im Grunde Zufall ist, daß folgende Stücke nicht in die Form des Gesprächs eingekleidet sind: Mischna Rosch haschana II 7 (Wünsche S. 271): „Warum werden die 70 Ältesten, die mit Mose usw. auf den Sinai sich begaben (Ex 24, 9) nicht genannt? Um dir die Lehre zu geben, daß jedes aus drei Mitgliedern bestehende Gericht so geachtet werden soll, wie das von Mose selbst eingesetzte." Schabbath f. 114a (Wünsche S. 272): „R. Jochanan sagte: Wer ist ein solcher Weiser, dem die Bewohner seiner Stadt sein Geschäft (seine Bedürfnisse) zu besorgen verpflichtet sind? Der seine Angelegenheiten liegen läßt und mit himmlischen Angelegenheiten sich beschäftigt." Tamid f. 28a (Wünsche S. 292): „Rabbi sagt: Welchen Weg soll der Mensch sich wählen? Er halte auf eine besondere Redlichkeit . . . ."

Jedoch ist der Ursprung dieses rabbinischen Stils nicht nur das Lehrgespräch der Schule. Dies ist seinerseits offenbar beeinflußt von der orientalischen Weise zu reden und zu disputieren und von den primitiven Kunstmitteln, wie sie das Märchen bewahrt und ausgebildet hat. Als im Märchen der Sultan in Verlegenheit ist und den Wesier

---

[1] Natürlich können auch Schriftzitat und Gleichnis kombiniert werden, wie z. B. Schabb. 153a bei Fiebig, Erzählungsstil S. 40f.

bittet: „Wesier, berate mich, antwortet dieser: „Kann das Besitztum seinen Eigentümer beraten?"[1]. Eine törichte Frage oder Behauptung dadurch ad absurdum zu führen, daß man sie durch eine noch törichtere überbietet, ist ein beliebtes Märchen- und Schwankmotiv. Es findet sich in der verbreiteten Geschichte von den „eisenfressenden Mäusen" (z. B. Indische Märchen, hrsg. v. J. Hertel in den Märchen der Weltliteratur, S. 60f.) und in der Geschichte von der „klugen Bauerntochter"[2]. Ein Beispiel aus den Neugriechischen Volksmärchen, hrsg. v. P. Kretschmer in den Märchen der Weltliteratur, S. 105: Der König fragt: „geschieht es je, daß im Meeresschaum Essen gekocht wird?" (wie das Mädchen behauptet hatte, um die Behauptung des Königs ad absurdum zu führen). Das kluge Mädchen antwortet: „Aber geschieht es denn mein König, daß sich eine verheiratet und in drei Tagen ein Kind gebiert?" Vgl. den Schluß des Märchens Nr. 7 in „Türkische Märchen" (hrsg. v. Fr. Giese, in den Märchen der Weltlit., S. 74). Auf diesem Motiv aufgebaut ist auch die „Sinngeschichte" bei H. Schmidt u. P. Kahle, Volkserzählungen aus Palästina II (1930), Nr. 72, S. 14ff., ebenso der Schwank Nr. 117, S. 161.

Die Einzelanalyse der synoptischen Streitgespräche hat weiter gezeigt, daß man jedesmal die Frage zu stellen hat, ob man es mit einer einheitlichen Konzeption zu tun hat, oder ob die Szene eine nachträgliche Bildung für ein ursprünglich isoliert tradiertes Logion ist[3]. Ist das Logion nur aus der umrahmenden Situation heraus verständlich, so ist ja klar, daß es mit ihr zugleich konzipiert ist. Im allgemeinen ist das aber weder in den Streit- noch in den Schulgesprächen der Fall, und Fälle wie Mk 2, 15—17; 7, 1—23; 10, 2—12; wo die Künstlichkeit der Komposition am Tage liegt, wie Mk 2, 1—12; Lk 7, 41—43, wo die Einschaltung in eine fremde Geschichte deutlich ist, wie Mt 12, 11f. und Lk 14, 5, Sprüche, die in der Tradition verschieden untergebracht sind, — zeigen, daß in vielen Fällen die Argumente vor den Geschichten

[1] H. Schmidt u. P. Kahle, Volkserzählungen aus Palästina I (1918), S. 177.

[2] Vgl. die Anmerkungen von Bolte-Polivka zu Nr. 94 der Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm II 370—372.

[3] Die Unterscheidung einheitlich konzipierter Apophthegmen von sekundären Bildungen, deren Urelement ein überliefertes Logion ist, fällt natürlich nicht zusammen mit der Unterscheidung idealer Szenen von historisch-biographischen Berichten. Eine ideale Szene kann ein einheitlich konzipiertes Apophthegma so gut wie eine sekundäre Bildung sein. Als ideale Szene ist eine solche zu bezeichnen, die ihren Ursprung nicht in einer geschichtlichen Begebenheit, sondern in einer Idee hat, die sie bildhaft veranschaulichen soll.

da waren. Ich füge dazu noch ein Beispiel aus apokrypher Tradition. Clem. Hom. 8, 7 erscheint Lk 6, 46 als Apophthegma eingekleidet: ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν πρός τινα πυκνότερον κύριον αὐτὸν λέγοντα, μηδὲν δὲ ποιοῦντα ὧν αὐτὸς προσέταξεν, ἔφη· τί με λέγεις· κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖς ἃ λέγω; οὐ γὰρ ὠφελήσει τινὰ τὸ λέγειν, ἀλλὰ τὸ ποιεῖν. Danach wird man dann auch andere Fälle beurteilen wie Mk 2, 18—22. 23—28 usw. Als Gegenprobe lege man sich die Frage vor, ob es nicht eigentlich ein Zufall ist, daß Herrenworte wie Mk 4, 21; Mt 5, 13; 7, 3f. 9f. 16; Lk 6, 39 isoliert geblieben sind und nicht die Umrahmung einer konkreten Szene gefunden haben. Aber freilich will ich nicht ein Rezept nachgewiesen haben, nach dem sämtliche Streit- und Schulgespräche zu behandeln wären; vielmehr verlangt jeder Fall besondere Behandlung. Vielfach wird das Urteil naturgemäß nicht von objektiven Kriterien, sondern von Geschmack und Takt abhängen. Daß ich eine ganze Reihe von Streit- und Schulgesprächen für einheitliche Konzeptionen halte, hat die Einzelanalyse gezeigt. Und es genügt, eine Tendenz der Überlieferung nachgewiesen zu haben: Herrenworte, bzw. Argumente der Gemeindedebatten werden nach rabbinischer Art in die bildhafte Form einer konkreten Szene gekleidet[1]. Jedenfalls — das muß noch einmal betont werden (s. o. S. 20) — haben im allgemeinen die Worte eine Situation erzeugt, nicht umgekehrt[2]. Ein deutliches Beispiel dafür ist die Geschichte von der Fußwaschung Joh 13, 4f. 12—15, die der Joh-Evangelist für seine Komposition in c. 13 benutzt hat, und die auf Lk 22, 27 (oder einem verwandten Logion) beruht, die freilich nicht mehr den primitiven Stil des alten Apophthegmas zeigt.

Das läßt sich nun m. E. mit Sicherheit feststellen, daß die Formung des Stoffes überwiegend in der palästinensischen Urgemeinde erfolgt ist — sowohl die der einheitlichen Konzeptionen wie die der andern Stücke. Das zeigt die Parallelität der Rabbinengeschichten wie auch der Gedankengehalt der Probleme und der Argumente, in denen nur selten hellenistischer Geist zu spüren ist wie Lk 6, 5D und in dem

---

[1] Von dieser Frage nach der Einheitlichkeit der Konzeption ist natürlich die Frage nach einer nachträglichen Erweiterung durch angefügte Logien zu trennen. Sie kommt später zur Sprache.

[2] Dieser Satz gilt natürlich, sofern es sich um Worte handelt, die eine wirkliche Pointe enthalten und nicht nur eine nebensächliche Illustration der Situation sind wie z. B. Mt 26, 2; über solche Fälle s. u. Für die oben aufgestellte Regel vgl. z. B. Ed. Norden, Agnostos Theos 1913, S. 307, 1 und das Beispiel bei Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer II, S. 96, 3.

späten Anhang Mk 7, 20–23[1]. Dabei halte ich die Frage, wieweit solche Formung in der mündlichen oder in der schriftlichen Tradition erfolgt ist, für relativ nebensächlich. Beide Stufen der Tradition kommen in Betracht. Daß Mk 2, 1–12. 15–17; 7, 1–23; 10, 2–12 ihre vorliegende Form in der schriftlichen Tradition erhalten haben, ist klar. Umgekehrt können etwa Mk 3, 1–5; 10, 17–30; 12, 13–17 schon mündlich geformt gewesen sein. Bei manchen Stücken kann man schwanken. Daß es aber die Gemeinde war, die diese Geschichten formte, und daß sie – auch wo einheitliche Konzeptionen vorliegen – nicht ohne weiteres geschichtliche Begebenheiten wiedergeben, zeigt sehr deutlich die Tatsache, daß mehrfach das Verhalten der Jünger verteidigt wird[2]. Sie raufen am Sabbat Ähren aus, sie fasten nicht in der Weise der Johannes-Jünger, sie essen nicht mit gewaschenen Händen, – hat sich denn etwa Jesus in all diesen Dingen so korrekt verhalten, daß er nicht angegriffen wird? Und woher, wenn er so konservativ gewesen wäre, die freie Haltung der Jünger? Oder wagt man ihn nicht direkt anzugreifen? Aber warum wagt man es denn bei den Sabbat-Heilungen? Nein! Die Jünger sind die Angegriffenen, d. h. die Gemeinde ist es, und sie wehrt sich mit der Berufung auf ihren Meister. Nur bei den Sabbat-Heilungen muß sich der Angriff naturgemäß gegen Jesus selbst richten; denn die Heilungen sind ja zugleich Wunder, die ihn verherrlichen sollen. Höchst bezeichnend ist es, daß in dem Streitgespräch Pap. Ox. V 840, einer späten hellenistischen Bildung, der Vorwurf des Angreifers gegen Jesus und die Jünger erhoben wird; denn dies Gespräch ist nicht mehr aus der Situation der Gemeinde erwachsen, und für einen Späteren mußte es ja selbstverständlich sein, daß in erster Linie Jesus selbst angegriffen wird. Bezeichnend ist ferner, daß Mk 2, 15 f.; Mt 17, 24 zwar nach dem Verhalten Jesu gefragt wird, aber die Frage nicht direkt an ihn, sondern

[1] Für die Parallelität der Probleme und Argumente brauche ich nur auf Strack-B. zu verweisen; vgl. hierfür auch M. Albertz, Die synopt. Streitgespr., S. 59 f.

[2] Wenn L. Köhler, Das formgeschichtl. Problem des NT S. 31, solche Geschichten einfach auf die Erinnerung einzelner Jünger an Vorkommnisse im Leben Jesu zurückführt, so berücksichtigt er nicht, daß diese Geschichten doch eine bestimmte literarische Form zeigen, und zwar die der Rabbinengeschichten, daß man also von einer literarischen „Gattung“ reden, ihren Ursprung erklären und von ihr aus die einzelne Erzählung verstehen muß. Daß in der literarischen Produktion der Urgemeinde Erinnerungen an Jesus, sein Verhalten und seine Worte wirksam sind, bleibt dabei unbestritten.

an die Jünger ergeht: die Gemeinde ist das Medium, das für den Außenstehenden die Beziehung zu Jesus vermittelt[1].

Geht etwas von diesen Streitgesprächen auf Jesus selbst zurück, so ist es außer der allgemeinen geistigen Haltung das entscheidende Wort. Und da es an sich wahrscheinlich ist, daß man in der Gemeinde solche Worte von Jesus bewahrte, so ist auch von hier aus bestätigt, daß das primäre Element in den Streitgesprächen im allgemeinen das Herrenwort ist. Aber freilich muß man auch damit rechnen, daß sich auch unter den Argumenten selbst Gemeindebildungen finden. Das wird besonders da der Fall sein, wo die Argumente in Schriftworten bestehen, denn es dürfte einleuchtend sein, daß in den Gemeindedebatten viel mit Schriftbeweisen argumentiert wurde und sich ein polemisch-apologetisches Material von Schriftstellen sammelte, das nun auch in Streitgesprächen fruchtbar gemacht wurde. Bestätigt wird das z. B. dadurch, daß gelegentlich neue Schriftbeweise als sekundäres Element in Streitgespräche eindringen wie Mt 9, 13a; 12, 5f. 7. In solchen Fällen, wie Mk 7, 9–13; 10, 6–9; 12, 18–27, ist übrigens die Frage müßig, ob ein solches Wort vor seiner Rahmung in eine konkrete Szene auch schon als „Herrenwort" überliefert war; es war eben einfach als ein Element des polemischen Materials der Gemeinde vorhanden, von dem man sich, wenn man darauf reflektierte, bewußt war, es vom Meister empfangen zu haben, – natürlich mit einem inneren geschichtlichen Recht. Damit ist natürlich gar nicht ausgeschlossen, daß es hier und da auch mit äußerem Recht geschehen ist, d. h. daß dies oder jenes Schriftwort, das die Gemeinde verwertet, auch schon von Jesus in seinem Kampf verwertet wurde; nur daß sich das nicht mehr fest-

[1] Für das Streitgespräch Mk 3, 22—26 bzw. Mt 12, 22—26 || Lk 11, 14f. 17f. hat A. Fridrichsen den Charakter der Gemeindebildung wahrscheinlich gemacht. Es ist in der Tat schwer denkbar, daß gerade einer Dämonenaustreibung gegenüber der Vorwurf des Teufelsbündnisses erhoben wurde. Vielmehr werden die Gegner „überhaupt die δυνάμεις Jesu aus dem Teufelsbündnis hergeleitet haben. Diese allgemeine Behauptung hat die Apologie durch Spezifizierung zurechtgemacht: Zu den δυνάμεις gehören ja auch die Dämonenaustreibungen, und wenn man diese in den Vordergrund rückt, läßt sich leicht zeigen, daß die Gegner sich in einen fulminanten Selbstwiderspruch verwickelt haben. So ist also der Vorwurf in seiner jetzigen Form wohl auf die Verteidigung zugeschnitten" (Fridrichsen bei S. Eitrem, Die Versuchung Christi 1924, S. 33; dagegen O. Bauernfeind, Die Worte der Dämonen im Markus-Evang. 1927, S. 79 (78, 1). In Le problème du miracle 1925, S. 71—73 meint Fridrichsen freilich, daß der Gemeindebildung eine geschichtliche Szene mit einem ironischen Worte Jesu zugrunde liegt.

stellen läßt. Es ist z. B. wahrscheinlich, daß die Art, wie Mk 10, 2–9 eine Schriftstelle gegen die andere ausgespielt wird, auf Jesus zurückgeht. Denn bei den Rabbinen ist das m. W. unerhört. Wohl wird von ihnen oft aus dem anscheinend gegensätzlichen Verhältnis zweier Schriftstellen ein Aporie konstruiert, aber doch nur um gelöst zu werden[1].

Endlich aber kann man zwar wohl fragen, ob nicht die Überlieferung den prophetisch-apokalyptischen Charakter des Auftretens Jesu zu Gunsten seiner Lehrtätigkeit als Rabbi zurückgedrängt hat (vgl. zur Frage, ob Jesus getauft hat S. 18, 2). Aber angesichts des Gesamtbestandes der Überlieferung wird man kaum bezweifeln, daß Jesus als Rabbi gelehrt, „Schüler" gesammelt und disputiert hat. So wenig also die einzelnen Streitgespräche historische Berichte über einzelne Ereignisse des Lebens Jesu sind: der allgemeine Charakter dieses Lebens und Wirkens wird in ihnen auf Grund geschichtlicher Erinnerung richtig wiedergegeben sein. Und wie sich solche Erinnerung in Ortsangaben erhalten hat (s. u.), ohne daß die lokale Fixierung eines einzelnen Gesprächs damit historisch ist, so kann die Überlieferung auch sonst geschichtliche Erinnerung verwertet haben, z. B. in der Angabe über die Stellung der Verwandten Jesu zu ihm Mk 3, 21 (s. o. S. 28f.) oder über seinen Verkehr mit Zöllnern.

Natürlich gilt für die Rabbinengeschichten das Gleiche. Sie wollen ihrer Bedeutung nach, die sie für die Diskussion haben, gar keine historischen Berichte sein, sondern Illustrationen eines Satzes. Gleichwohl können sie historische Elemente enthalten, nicht nur, indem sie die historische Sphäre wirklicher Diskussionen richtig widerspiegeln, sondern auch, indem sie Erinnerungen an wirkliche Begebenheiten bewahren. Daß sie aber zunächst nicht als historischer Bericht genommen werden dürfen, zeigen einmal die Varianten einzelner Erzählungen[2],

---

[1] Die rabbinische Ansicht, „daß die prophetischen Schriften und die Hagiographen nur um der Sünde Israels willen zur Thora hinzugekommen sind" (Strack-B. I 246), ist natürlich keine sachliche Analogie zu dem πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν Mk 10, 5. — Eine gewisse Analogie mag es sein, wenn gelegentlich einzelne Prophenstellen einzelnen Thorastellen entgegengestellt werden; jedoch ist der Sinn dieses Verfahrens nicht deutlich; vgl. A. Marmorstein, The background of the Haggadah (Hebrew Union College Annual VI) 1926, S. 187f. (separat S. 47f).

[2] Die beiden Erzählungen von Hillel Lev. r. 34, 3 zu Lev 25, 35 (Fiebig, Erzählungsstil S. 64f.) sind deutlich Varianten. Ein anderes Beispiel bei Fiebig, Erzählungsstil S. 78—86 (vgl. Strack-B. II 414f.), zeigt deutlich das freie Schalten der Überlieferung, gerade weil hier offenbar geschichtliche Erinnerungen verwendet

sodann die historische Unmöglichkeit einzelner Dispute, z. B. derjenigen eines Rabbi mit dem Kaiser. Man erzählt auch Disputationen mit dem Propheten Elias[1] und berichtet ein Streitgespräch Gottes mit dem Engelfürsten des Meeres[2]. Lehrhafte Konstruktion ist eine Geschichte, die mit einem Strafwunder endet[3], so gut wie die Geschichte von der Matrone, die um Gottes Weltregiment zu widerlegen ihre tausend Knechte und tausend Mägde in bestimmter Ordnung in einer Nacht sich heiraten läßt[4].

Eine allgemeine geschichtliche Analogie für die Bildung solcher Überlieferung liegt auch in der griechischen Literatur vor, sofern es sich um die Überlieferung von Weisen und Lehrern handelt, die nicht literarisch tätig waren, und die weniger für die Wissenschaft als für die persönliche Lebensführung bedeutsam waren wie Sokrates oder Diogenes. Aber Ähnliches gilt auch für die Überlieferung delphischer Sprüche[5].

Man kann, wenn man die Fälle überblickt, von einer zeugenden Kraft des Streitgesprächs reden, von der Neigung der Gemeinde, ihre Herrenworte, ihre Anschauungen und Grundsätze immer mehr in die Form des Streitgesprächs zu kleiden. Die Tendenz[6] zeigt sich darin, daß der Typus des Streitgesprächs gelegentlich auf andere Stücke abfärbt. So ist die Frage nach dem höchsten Gebot Mk 12, 28—34 bei Mk ein reines Schulgespräch, das mit dem Lobe des Fragers endet. Mt und Lk machen ein Streitgespräch daraus, indem sie den Schluß streichen und dem Frager das Motiv unterschieben, Jesus zu „ver-

sind. Das Gespräch mit dem Kaiser, Chul. 59b, hat seine Variante in dem Gespräch des Joseph mit Potiphar, Tanch. B. נשא § 34 (22b), Strack-B. III 32. Andere Varianten bzw. Hinweise darauf bei Strack-B. II 462. 476f.; III 109f. 281. 361.

[1] Strack-B. I 499. 663 (Seder Elij. R. 18 u. 16).

[2] Strack-B. III 411 (zu 1. Kor 10, 9). Disputationen der Väter mit Gott, vgl. A. Marmorstein, The background (s. S. 52, 1), S. 188f.

[3] A.Z. 65b bei Strack-B. III 65.

[4] Pesiq. 11b bei Strack-B. I 803.

[5] Für die Diogenes-Überlieferung vgl. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur[2] 1912, S. 77. Für die delphischen Geschichten vgl. R. Herzog bei E. Horneffer, Der junge Platon I 1922, S. 149—170. Zahlreiche Beispiele für das Wandern und die Variation von Apophthegmen, nicht nur in der antiken Literatur, bei W. Gemoll, Das Apophthegma 1924.

[6] Natürlich ist in diesem Zusammenhang unter Tendenz nie eine bewußte Absicht, die etwa gar dogmatisch motiviert wäre, verstanden, sondern die lockere Gesetzmäßigkeit der Fortpflanzung der Überlieferung.

suchen"; dem Stil des Streitgesprächs entsprechend hat Lk 10, 26 dabei die Antwort Jesu als Gegenfrage gegeben. Ferner ist Mk 12, 35–37 (die Davidsohn-Frage), ein Stück, das bei Mk nicht in der Form der Debatte erscheint, bei Mt 22, 41–46 zum Streitgespräch geworden, in dem diesmal Jesus selbst der Angreifer ist. Ebenso ist zu beachten, daß Mt 19, 16ff. die Wendung Mk 10, 21a streicht, und daß in der nazaräischen Bearbeitung des Mt der fragende Reiche völlig zum Bösewicht geworden ist. Man kann sich nicht mehr vorstellen, daß Jesus auch harmlose Debatten gepflogen hat. Endlich ist ein hübsches Beispiel, wie auch auf hellenistischem Boden der Typus weiterwirkt, das Fragment, Pap. Ox. V 840 (kl. Texte f. theol. u. phil. Vorl. u. Üb. Nr. 31): die Erörterung der Reinheitsfrage mit spezifisch hellenistischen Argumenten ist hier in die Form einer ganz unmöglichen Debatte Jesu mit dem „Pharisäer und Hohenpriester" Levi gekleidet.

Für die Geschichte der Streitgespräche in der Überlieferung ist eine weitere Beobachtung bedeutsam. Mk 3, 1–5 werden die Gegner nicht als Pharisäer oder Schriftgelehrte bezeichnet, sondern bleiben unbestimmt und sind erst in dem sekundären Vers 6 als die Pharisäer bestimmt worden; Lukas dagegen hat schon gleich zu Anfang (6, 7) die Gegner als die Schriftgelehrten und Pharisäer bezeichnet. Die Zeichenforderung wurde in Q offenbar von unbenannten Subjekten (Lk 11, 16) ausgesprochen; bei Mt sind 12, 38 dafür die Schriftgelehrten und Pharisäer eingesetzt; und bei Mk ist 8, 11f. das Sekundäre dieser Subjekte noch deutlicher, weil er Jesus extra landen und die Pharisäer herbeikommen lassen muß, damit eine Situation für das Wort hergestellt wird. Ebenso steht es, wenn den Vorwurf des Teufelsbündnisses in Q τινές (Lk 11, 15), bei Mt 12, 24 und Mk 3, 22 die Pharisäer, bzw. die Schriftgelehrten erheben. Q hat offenbar überhaupt kein Streitgespräch Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten berichtet[1]. Es wirkt die Tendenz, als Gegner Jesu stets die Pharisäer und Schriftgelehrten auftreten zu lassen. Auch Mk 2, 16 ist ihr Auftreten unangemessen; sie sind eben überall zur Stelle, wo die Redaktion sie braucht (wie auch Mk 2, 6) als die typischen Debatteredner. Mk 2, 18 werden sie neben den Johannes-Jüngern sekundär sein[2]; Mk 10, 2 fehlen sie in D vielleicht mit Recht; Mk 7, 1 werden die γραμματεῖς gar von Jerusalem

[1] Vgl. M. Albertz, Die synopt. Streitgespr. S. 111: „Das typische Gespräch auf Pharisäern und Schriftgelehrten fehlt in dieser Quelle ganz."

[2] Bzw. mit ihnen. Vielleicht las Lk 5, 33 hier bei Mk noch keine bestimmten Subjekte.

aufgeboten! Diese Gegner dringen auch in andere Stücke ein: 9, 14 werden die γραμματεῖς erst nachträglich in den Mk-Text eingedrungen sein; sie haben dort nichts zu suchen und fehlen auch bei Mt und Lk; ebenso wohl die Pharisäer Lk 19, 39; sie fehlen in syr^sin; Mt setzt in der Parallelstelle gar die ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς ein (21, 15). Das Wort vom blinden Blindenführer, das Lk 6, 39 ganz allgemein gedacht ist, wird von Mt 15, 14 an die Pharisäer adressiert. Ebenso fügt Mt die Worte vom guten und vom schlechten Baum (die Lk 6, 43–45 keine besondere Adresse haben, und denen Mt 7, 16–20 auch eine spezielle Wendung gegeben hatte) 12, 33–35 in die Polemik gegen die Pharisäer ein. Daß Mt 12, 27 || Lk 11, 19, das im Zusammenhang gegen die Pharisäer geht, ursprünglich allgemein gegen die Juden ging, zeigt das οἱ υἱοὶ ὑμῶν; denn „Söhne der Pharisäer" ist kein möglicher Begriff. Zur Nachfolge erbietet sich Lk 9, 57 zweifellos nach Q ein τις; Mt 8, 19 hat einen γραμματεύς daraus gemacht, offenbar weil er annimmt, daß der Mann sich nicht zur Nachfolge entschließen kann[1]. 22, 41 führt er die Pharisäer als Debatteredner in der Davidsohn-Frage gegenüber Mk 12, 35 ein. Lk 17, 20 treten die Pharisäer als Frager auf, obwohl sie an der eschatologischen Frage kein spezifisches Interesse hatten. Auf derselben Linie liegt es, wenn gelegentlich noch die Sadduzäer hinzugefügt werden, so Mt 16, 1 gegenüber Mk 8, 11; ebenso Mt 16, 6, wo sie dem Mt neben den Pharisäern besser zu passen schienen als der Herodes von Mk 8, 15 (vgl. Mt 16, 11 f.). So hält Mt 3, 7 der Täufer seine Bußpredigt nicht wie Lk 3, 7 (Q) an die ὄχλοι, sondern auch an die Pharisäer und Sadduzäer. Daß hier überall die bestimmten Angaben die sekundären sind, dürfte klar sein; ebenso, daß man wirklich von einer bestimmten Tendenz der Überlieferung reden muß. Sie wird wieder beleuchtet durch das Fragment Pap. Ox. V 840 (s. o.), wo der Debatteredner als Φαρισαῖός τις ἀρχιερεύς charakterisiert wird; und damit vergleiche man, wie bei Joh die Φαρισαῖοι καὶ ἀρχιερεῖς so oft als Bundesgenossen gegen Jesus auftreten. Überdenkt man die Beispiele, so leuchtet ein, daß dieser Prozeß nicht mehr auf palästinensischem Boden eingesetzt hat, sondern auf hellenistischem, wo man die geschichtlichen Verhältnisse nicht mehr kannte, sondern nur von Pharisäern, Schriftgelehrten, Sadduzäern und Hohenpriestern als typischen

[1] Noch moderne Exegese folgt unwillkürlich dieser Tendenz; vgl. Klostermann zu μὴ κρίνετε Mt 7, 1: „Die Angeredeten sollen es vermeiden, nach der Art der Pharisäer sich die Stellung des Richters über andere anzumaßen", — was im Text keinen Rückhalt hat.

Gegnern Jesu wußte. Daher ist fast durchweg erzählt, daß die Pharisäer usw. (mit bestimmtem Artikel) auftreten. Es ist aber wichtig, sich das klar zu machen. Man wird sich nicht die Pharisäer und Schriftgelehrten als eine geschlossene Gegnerschaft Jesu und der Urgemeinde vorstellen dürfen; in dies Licht sind sie erst durch die evangelische Überlieferung geraten. Der Gegensatz von Messiasgläubigen und -ungläubigen in der palästinensischen Gemeinde muß unabhängig von dem Gegensatz Pharisäer und Nichtpharisäer betrachtet werden. Es gab doch auch unter den Pharisäern Differenzierungen, und es wird Pharisäer innerhalb der Gemeinde gegeben haben. In manchen Fällen hat man sich offenbar vielmehr die große Masse des Volks als Gegner der Gemeinde zu denken, wie etwa bei der Zeichenforderung oder dem Beelzebubstreit. Auch ist es durchaus möglich, daß manche Streitgespräche aus Debatten innerhalb der Gemeinde entstanden sind; z. B. über die Fasten-, die Reinheits-, die Ehescheidungsfrage. Selbstverständlich will ich nicht aus allen Streitgesprächen die Pharisäer und Schriftgelehrten fortschaffen; ich will nur eine Tendenz der Überlieferung aufweisen und vor der schematischen Auffassung, wie sie den Evangelisten eigen ist, warnen[1].

b) Schulgespräche.

Bei der Verwandtschaft der Schulgespräche mit den Streitgesprächen ist über den Aufbau der Schulgespräche wenig zu sagen. Der Unterschied ist im Wesentlichen der, daß hier nicht eine bestimmte Handlung den Ausgangspunkt zu bilden braucht, sondern daß in der Regel einfach der Meister von einem Wißbegierigen gefragt wird. Darauf erfolgt die Antwort, die gelegentlich auch in Frageform gegeben sein kann wie Lk 12,13–14; 13,1–5, aber nicht in dem Sinne, daß sie den Frager ad absurdum führt. Daß statt der Frage zu Beginn auch eine Bitte (Mk 10,35; Lk 12,13) oder eine einfache Mitteilung (Mk 9,38; Lk 13,1) stehen kann, ist eine begreifliche Variation. — Rabbinengeschichten bieten auch hier, wie schon gezeigt, Parallelen.

Auch hier ist die Frage nach der Einheitlichkeit der Konzeption zu erheben. Die Analyse hat gezeigt, daß sie in den meisten Fällen zu bejahen ist. Nur Mk 11,20–25; Mt 11,2–19; Lk 17,20–21 liegt zwingender Grund zur Annahme vor, daß ein ursprünglich freies Herrenwort nachträglich einen Rahmen erhalten hat. Auch dabei be-

[1] Vgl. G. Hölscher, Urgemeinde u. Spätjudentum 1928, S. 5f.; C. Montefiore, The synopt. Gospels I, S. CXXV.

gegnet der besonders deutliche Fall, daß eine Wundergeschichte als Rahmen für ein Apophthegma benutzt ist (Mk 11, 20–25). Davon ist natürlich der andere weit häufiger beobachtete Fall zu unterscheiden, daß an einmal vorhandene Szenen weitere Herrenworte angefügt wurden. Die Frage nach der Idealität der Schulgespräche ist vielleicht nicht so glatt zu beantworten wie bei den Streitgesprächen. Im allgemeinen wird sie zwar auch hier zu bejahen sein: Auch wo man nicht ein überliefertes Herrenwort hatte, wird man Anschauungen der Gemeinde, die man auf Jesus zurückführte, in die Form eines Schulgesprächs so gut wie in die eines Streitgesprächs gekleidet haben. Danach wird man m. E. Mk 10, 17–31; 12, 28–34 zu beurteilen haben. Daß an Jesus Fragen wie die nach dem Wege zum Leben oder die nach dem höchsten Gebot herangebracht wurden, ist an sich durchaus wahrscheinlich; ein anderes aber ist die Frage, ob die Szenen, die davon erzählen, historische Berichte sind. Sie werden es nur in dem Sinne sein, daß die Gemeinde solche Szenen im Geiste Jesu gebildet hat. Für Stücke wie Mt 11, 2–19 Par.; Mk 9, 38–40; 11, 20–25; Lk 9, 51–56; 17, 20–21 ist ohnehin der Ursprung als Gemeindebildung schon aus anderen Gründen wahrscheinlich oder sicher. Für Lk 13, 1–5 wird er vielleicht dadurch bewiesen, daß in diesem Stück auf das Jos. ant. XVIII 4, 1 berichtete Ereignis Bezug genommen wird. Es könnte freilich vielleicht auch irgendein früherer Zeloten-Aufstand gemeint sein; denn die Zeloten scheinen gelegentlich als Γαλιλαῖοι bezeichnet worden zu sein (Justin dial. 80; Hegesipp bei Eus. h. e. IV 22, 7), was nun freilich auch nicht die Geschichtlichkeit des Apophthegmas beweisen würde.

Andererseits könnte freilich ein solches Gespräch eine geschichtliche Erinnerung erhalten haben, um so eher, je weniger in ihm ein bestimmtes Interesse der Gemeinde zum Ausdruck kommt. Ob man von da aus für die Geschichtlichkeit etwa von Lk 12, 13–14 plädieren darf, ist mir aber doch fraglich. Schwerlich würde man, wenn eine solche Anekdote von einem anderen Großen der Geschichte überliefert wäre, sie in anderem Sinne als geschichtlich ansehen, denn als treffenden Ausdruck seiner geistigen Haltung. Und ebenso wird man über Mk 10, 17–31; 12, 28–34; Lk 13, 1–5 denken, wenn andere Gründe für die Beurteilung nicht in Betracht kommen sollten.

Auch die Frage ist aufzuwerfen, ob für die Bildung der Schulgespräche die *palästinensische* oder die *hellenistische* Gemeinde verantwortlich ist. Die Form der Stücke und ihre Verwandtschaft mit

den Streitgesprächen wie mit den rabbinischen Schulgesprächen zeigt, daß das erstere der Fall ist. Daß aber nach der Analogie der älteren Schulgespräche in der hellenistischen Gemeinde neue geformt wurden, beweisen Lk 17, 20f.; 6, 5D; 2. Klem 12, 2. Und von da aus könnte man fragen, ob etwa auch für Lk 12, 13f.; 9, 51–56 hellenistischer Ursprung anzunehmen ist. Über die Frage nach der Formung in mündlicher oder schriftlicher Tradition gilt das S. 50 über die Streitgespräche Gesagte.

Daß man auch von einer zeugenden Kraft der Schulgespräche reden darf, zeigen eben die Fälle Lk 17, 20f.; 6, 5D; 2. Klem 12, 2: man fuhr fort, wie man es gewohnt war, einen überlieferten Ausspruch des Herrn in die Form eines Gesprächs zu kleiden (Lk 17, 20f.; 2. Klem 12, 2), oder in Gesprächsform ganz selbständiger Bildung Jesu Stellung zu einer interessierenden Frage zum Ausdruck zu bringen (Lk 6, 5D). Hierher gehört ferner Mk 11, 20–25, wo eine Wundergeschichte benutzt ist, um einem Herrenwort die Form eines Gesprächs zu geben. Vor allem aber zeigt sich die zeugende Kraft der Schulgespräche darin, daß eine Tendenz dahin geht, situationslosen Herrenworten wenigstens durch eine einleitende Jüngerfrage einen Rahmen zu geben. Darüber ist unten ausführlicher zu handeln im Zusammenhang der Technik der Evangelisten.

c) Biographische Apophthegmata.

Der formale Aufbau der biographischen Apophthegmata variiert naturgemäß stärker als der der anderen. Im allgemeinen steht Jesu Wort, das die Pointe bildet, am Schluß. Ausnahmen davon sind nur Mk 6, 1–6 (wo der Schluß durch Umsetzung eines Stückes des zugrunde liegenden Logions im Referat gebildet ist); 10, 13–16; Mt 17, 24–27. Das entscheidende Wort Jesu wird provoziert durch eine Bitte oder Frage (Mk 3, 20f. 31–35; 13, 1–2; Mt 17, 24–27; Lk 9, 57–62; 13, 31–33; 19, 39–40), durch ein Verhalten (Mk 6, 1–6; 10, 13–16; 11, 15–19; 12, 41–43; 14, 3–9; Lk 10, 38–42; 11, 27–28; 17, 11–19; 19, 1–10; 23, 27–31), seltener durch Jesu eigene Initiative (Mk 1, 16–20; 2, 14).

Die Analyse hat gezeigt, daß auch die biographischen Apophthegmata nicht alle einheitliche Kompositionen sind. Sie sind es umsoweniger, je weniger sie den Zweck haben, Jesu Person zu charakterisieren oder eine bestimmte Situation zu beleuchten, sondern je mehr sie eine allgemeine Sentenz enthalten, die auch losgelöst von

der Situation ihren Sinn hat, also z. B. Lk 9, 57f. 61f.; Mk 6, 1—6; 3, 31—35. Sie sind es dagegen umsomehr, je mehr in ihnen Wort und Szene zusammen die Pointe zum Ausdruck bringen, je mehr das Wort nur in Beziehung zur Situation verständlich ist, also z. B. Mk 12, 41—44; 14, 3—9; Lk 10, 38—42; 19, 1—10.

Der ideale Charakter fast aller dieser biographischen Apophthegmata liegt deutlich zutage. Davon auszunehmen sind nur Lk 13, 31—33 und Mk 14, 3—9, deren Sinn wirklich in der einzigartigen Situation beschränkt liegt, und die deshalb im eigentlichen Sinn biographischen Charakter haben. Ferner Mk 13, 1—2; Lk 19, 41—44; 23, 27—31; bei denen dies zwar nicht der Fall ist, die aber auch nicht symbolischen oder idealen Charakter haben, sondern die einen Moment des Lebens Jesu nur als geeigneten Platz für die Unterbringung einer Weissagung benutzen[1]. Mk 11, 15—19 ist zwar die erzählte Handlung (Tempelreinigung) ein wahrscheinlich geschichtlicher Vorgang, doch wird er durch das angefügte Wort zur idealen Szene erhoben.

Die übrigen Apophthegmata bezeichne ich als ideale, weil sie in einer bildhaften Szene eine Wahrheit zum Ausdruck bringen, die über die Situation übergreift, sodaß diese symbolischen Charakter erhält. Sie unterscheiden sich danach, ob in ihnen die Person des Meisters oder die Gemeinde — das Gesetz ihres Verhaltens, ihr Geschick usw. — im Vordergrund steht. Der Meister ruft die Jünger (Mk 1, 16—20; 2, 14), seine Heimat verwirft ihn (Mk 6, 1—6), die Unmündigen jubeln ihm zu (Lk 19, 39—40 Par.). Für die Gemeinde gilt das Wort von den wahren Verwandten (Mk 3, 31—35); Bilder wie Lk 10, 38—42; 11, 27—28, dazu die Worte von der Nachfolge Lk 9, 57—62 lehren das einzig wertvolle Streben; Mk 10, 13—16 preist den kindlichen Sinn; Lk 17, 11—19 mahnt zur Dankbarkeit; Mk 12, 41—44 gibt den rechten Maßstab für die Wertung des Opfers; Lk 19, 1—10 tröstet den trostbedürftigen Sünder.

Im allgemeinen geht der ideale oder symbolische Charakter der

[1] Der Unterschied des Apophthegmas Mk 13, 1—2 von einer idealen Szene ist deutlich, gerade weil sie an einen Typus von Erzählungen erinnert, deren Pointe der Gegensatz der gegenwärtigen Pracht und des drohenden Untergangs ist. Vgl. außer dem Beispiel auf der folgenden Seite, Git. 68b (Strack-B. I 879): Der Dämonenfürst Aschmedai „sah eine Hochzeitsfeier, bei der man sehr fröhlich war. Da weinte er ... Man sprach zu ihm: „Warum hast du geweint, als du die Hochzeitsfeier sahst?" Er antwortete: „Der Mann muß innerhalb von 30 Tagen sterben ..." (Vgl. auch Berakh 5b, Strack-B. II 3). Aber Mk 13, 1f. hat nicht solchen allgemeinen Sinn, sondern ist als spezielle Weissagung gedacht.

Szenen aus dem Mißverhältnis zwischen dem Anlaß und dem Pathos der Aussage hervor, z. B. Lk 9, 57–62; Mk 3, 31–35; 10, 13–16. Manchmal ist sehr deutlich, wie wenig in Wahrheit der Anlaß den Ausspruch hervorrufen konnte: wie konnte Jesus beobachten, was die einzelnen Opfernden einlegten, und wie konnte er wissen, daß die Witwe ihre ganze Habe gab? Woher wußte Jesus (Lk 19, 7. 9) das Murren der Leute darüber, daß er bei Zakchaios zu Gaste war, und in welcher Situation und zu wem sind die Worte V. 9 eigentlich gesprochen? Oder haben die Hierarchen Jesus wirklich aufgefordert, den Jubel der Kinder zu verbieten (Lk 19, 39f. Par.)? Über die Apophthegmata, die Wundergeschichten enthalten (Mk 11, 20–25; Lk 17, 11–19), bedarf es keines Wortes. Daß Mk 1, 16–20; 2, 14 in einem symbolischen Moment zum Ausdruck gebracht wird, was in Wahrheit Ergebnis einer Entwicklung ist, wird kaum Jemand bezweifeln, und schließlich ist ganz allgemein zu sagen: ein biographisches Apophthegma ist eben seiner Art nach kein historischer Bericht, für Jesus so wenig wie für irgendeine andere Persönlichkeit der Geschichte.

Für die Frage des Ursprungs der biographischen Apophthegmata ist zuerst wieder auf die Rabbinengeschichten hinzuweisen, die eine Fülle von Parallelen bieten. Im allgemeinen ist auch hier der ideale Charakter der Szenen klar; d. h. diese Geschichten wollen nicht einen historischen Bericht geben, sondern ein Leben bildhaft darstellen[2]. So die Geschichte von Abba Tachna (Midr. Qoh. 9, 7 (41b); Strack-B. I 134f.), der den Sabbat bricht, um einem Aussätzigen zu helfen, oder von R. Jirmeja (Joma 87a; Strack-B. I 287), der sich vor dem Hause des R. Abba demütigt, um Versöhnung zu erlangen, oder von R. Schimon b. Elasar (Taan. 20a; Strack-B. I 285f.), der wegen seines Hochmuts beschämt wird. Oft ist wie hier die Lehre, die man gewinnen soll, als Grundsatz der Geschichte vorangestellt[1]; oder er ist angefügt durch eine Wendung wie „von hier haben wir gelernt" (T. Pes. 1, 27f. (157); Strack-B. I 528f.). Natürlich kann in solchen Geschichten historische Erinnerung enthalten sein; in jedem Falle ist der Bericht stilisiert, und in vielen Fällen ist der konstruierte Charakter der ganzen Erzählung

[1] Da die Lehre oft direkt ausgesprochen ist, ist der Unterschied von den Schulgesprächen nicht immer scharf. Von den oben S. 43–46 gegebenen Beispielen kann man Nr. 1 und 3 zu den biographischen Apophthegmen rechnen.

[2] So auch Nidda 61a; Schabb. 127a; Strack-B. I 230. 441f. – Andere charakteristische Beispiele für biographische Rabbinengeschichten p. B. M. 2, 8c, 18; Lev. R. 28 (126b); Joma 35b (Strack-B. I 240. 515; II 419f.); Berakh. 28b; Schabb. 31a (Fiebig, Erzählungsstil S. 86ff. 99ff.).

deutlich. So in der Geschichte des R. Jose b. Kisma (zirka 120 n. Chr., Pirqe Aboth, Anhang 9), dem tausendmal 1000 Golddenare, dazu kostbare Steine und Perlen geboten werden, wenn er in eine andere Stadt ziehen will, und der es ausschlägt, weil er an einem Orte der Thora wohnen will, denn „in der Stunde des Scheidens begleiten den Menschen nicht Silber noch Gold noch Edelsteine noch Perlen, sondern allein die Thora und die guten Werke“. Daß die Geschichte fingiert ist, dürfte sich von selbst verstehen. Ebenso steht es offenbar bei den Geschichten, die Parallelen zu Mk 12, 41–44 bilden (vgl. Strack-B. z. St. II 46, und s. o. S. 32). Ähnlich die Geschichte Sanh. 105b (Strack-B. I 370) von R. Josua b. Levi, der sich seines unbequemen Nachbars durch einen Zauber entledigen will, aber die Stunde des Zaubers verschläft und daraus schließt, daß sich das Verfluchen nicht ziemt. In anderen Geschichten zeigt das dazugehörige Wunder den fingierten Charakter wie Midr. Qoh. 9, 7 (41b) (Strack-B. I 134f.), wo Gott die Sonne nach ihrem Untergang noch einmal aufleuchten läßt und eine Bath-Qol bestätigen muß, daß Abba Tachna richtig gehandelt hat, oder in der Gn. R. 11 (8b) (Strack-B. I 613f.) erzählten Geschichte, wo der Fromme, der zu Ehren des Versöhnungstages den teuren Fisch kauft, dadurch belohnt wird, daß er eine Perle in ihm findet. Bezeichnend sind auch folgende Geschichten: Als am Krankenbett des R. Eliezer seine Schüler weinen, lacht R. Aqiba, da er seinen Lehrer in Schmerzen sieht, weil er daraus erkennt, daß er seinen Lohn noch nicht dahin hat (Sanh. 101a; Strack-B. I 390). Als der kranke R. Jochanan b. Zakkai von seinen Schülern besucht wird und, da er weint, nach dem Grunde gefragt wird, antwortet er zunächst mit einem Gleichnis und fährt fort: „Es sind vor mir auch zwei Wege: der eine ist der zum (himmlischen) Gan Eden, und der andere ist der zum Gehinnom, und ich weiß nicht, welchen man mich führen wird“ (Berakh. 28b; Strack-B. I 581; Fiebig, Erzählungsstil S. 86f.). Dazu Makkoth f. 24ab (Wünsche S. 299): R. Akiba besucht mit drei Genossen die Trümmer Jerusalems, die Genossen weinen, Akiba lacht. Beide Parteien geben auf die gegenseitige Frage an, daß ihnen der Anblick die Erfüllung göttlicher Verheißungen beweist. Natürlich sind die Geschichten in demselben Maße historisch wie die Anekdote von Xerxes bei Herodot VII 45f., der beim Anblick seines gewaltigen Heeres zuerst sich glücklich preist und dann weint und darauf seine Tränen durch eine Sentenz über die Kürze des Menschenlebens motiviert[1]. Höchst bezeichnend sind endlich zwei Anekdoten, die

[1] Vgl. die Geschichte von dem weinenden Aschmedai S. 59, 1. Das Neben-

Lev. R. 34, 3 (Fiebig, Gleichnisreden Jesu S. 7f.) von Hillel erzählt werden, die beide die Pflege des Leibeslebens begründen und also dasselbe Thema variieren. Daß die Szenen konstruiert sind, ist klar. Auch die Tatsache, daß derselbe Disput an verschiedenen Stellen der Überlieferung verschiedenen Autoritäten zugeschrieben wird, zeigt den idealen Charakter der Szene. Aboda sara II 7 wird z. B. ein Gespräch mit jüdischen Ältesten in Rom berichtet, das Mechilta Par. Jethro Par. 6 (Fiebig, Gleichnisreden Jesu S. 56) dem Gamaliel zugeschrieben wird[1].

Auch die Frage nach der Einheitlichkeit der Konzeption ist bei den Rabbinengeschichten ebenso zu beantworten wie bei den synoptischen Stücken. Eine einheitliche Konzeption liegt Pirqe Aboth 2, 6 vor in der Anekdote von Hillel, der einen Schädel auf dem Wasser schwimmen sieht und spricht: „Weil du ertränkt hast, hat man dich ertränkt, und schließlich werden die, die dich ertränkt haben, (auch) ertrinken", — es liegt also ein einheitlich konzipiertes Apophthegma vor, das die Lehre von der Vergeltung bildhaft veranschaulicht. Einheitlich konzipiert ist die Parallele zum Opfer der Witwe: Einmal brachte eine Frau eine Handvoll Mehl (als Opfergabe). Der Priester verachtete es und sprach: „Seht, was diese darbringen! Was davon soll man essen (bleibt den Priestern als Anteil)? und was davon soll man opfern?" Da sah der Priester im Traum: „Verachte sie nicht; denn sie ist wie eine, die ihr Leben (נפשה sich selbst) dargebracht hat" (Lev. R. 3 [107a] Strack-B. II 46). In anderen der angeführten Fälle wird der die Pointe tragende Satz das Primäre sein, und dafür führe ich noch ein höchst bezeichnendes Beispiel an, die Berach. 33a überlieferte Geschichte von R. Hanina b. Dosa (Fiebig, Jüdische Wundergeschichten S. 25): Er setzt seine Ferse auf das Loch der Wasserschlange, und als sie ihn beißt, stirbt nicht er, sondern sie; er sagt darauf: „Die Wasserschlange tötet nicht, vielmehr die Sünde tötet." Und weiter ist hinzugefügt: „In

---

einander von Lachen und Weinen ist ein beliebtes Motiv. So in der einen Geschichte Berakh. 18b (Strack-B. II 229f.). Öfter im Märchen: in Tausend und eine Nacht (Reclams Univ.-Bibl. 1419/20, S. 127): Beim Lesen eines Buches fängt Harun er Raschid an zu weinen und zu lachen. Buddhistische Märchen (Märchen der Weltlit.) S. 334f.; Kaukasische Märchen (ebenda) S. 100. 108. — Baumgartner verweist mich noch auf Bloomfield, Journ. Am. Or. Soc. 36 (1916), S. 68; Chauvin, Bibl. d'ouvrages arabes II, S. 172; Tawney-Penzer, The Ocean of Story I, S. 47 Anm.; VII, S. 38. 221. 254. 260. 261.

[1] Beispiele für Differenzen in den Autornamen sind sehr häufig; bei Strack-B. z. B. I 705; II 5. 318. 353. 362; III 575.

jener Stunde sagte man: Wehe dem Menschen, dem eine Wasserschlange begegnet, und wehe der Wasserschlange, der R. Hanina b. Dosa begegnet." Daß die Wundergeschichte sekundär ist, kann keine Frage sein. Vermutlich ist sie aus dem zuletzt angefügten Sprichwort herausgesponnen, möglicherweise jedoch aus der ersten Sentenz; in jedem Fall ist das eine der Worte dann eine sekundäre Erweiterung des Stücks. In vielen Fällen liegt es bei den Rabbinengeschichten so, daß das primäre Element, aus dem die Szenen herausgesponnen sind, nicht eine Sentenz ist, sondern ein Schriftwort, das durch sie eben seine bildhafte Erläuterung erhalten soll; so in den oben genannten Anekdoten Makkoth 24 a b und Lev. R. 34, 3.

Die eben genannte Geschichte des R. Hanina b. Dosa zeigte, daß die Rabbinengeschichten gelegentlich nachträgliche Erweiterungen erfahren haben. Ich habe diesen Punkt nachher bei den synoptischen Apophthegmata noch auszuführen, will ihn aber schon hier für die Rabbinengeschichten aller Art betonen. Ein deutliches Beispiel außer dem genannten ergibt der Vergleich von Aboda sara IV 7 und Mechilta, Par. Jethro, Par. 6 (Fiebig, Gleichnisreden Jesu S. 56). Das Argument der ersten Stelle, warum Gott die Götter der Heiden nicht vernichtet, ist an der zweiten Stelle in einem umfänglicheren Gespräch über Gottes Stellung zum Götzendienst untergebracht und außerdem um ein angehängtes Schriftwort vermehrt. Der letzte Fall zeigt, daß man auch in anderen Fällen die angefügten Schriftworte als eine nachträgliche Zutat wird auffassen müssen wie z. B. mindestens teilweise die Pirqe Aboth 6, 9 an die oben angeführte Geschichte von R. Jose b. Kisma gehängten drei Schriftworte.

Nach allem kann es kein Zweifel sein, daß auch die biographischen Apophthegmata der Synoptiker ihre Parallelen in der rabbinischen Tradition haben. Sie haben sie zwar auch in der klassischen Tradition, und es würde genauerer stilistischer Untersuchung der biographischen Apophthegmata der klassischen Antike bedürfen, um hier aus der Form allein mit Sicherheit ein Urteil über den Ursprung zu fällen. Indessen kommen auch sachliche Kriterien hinzu, die den Schluß sicher stellen, daß mindestens der größte Teil der fraglichen Stücke in der palästinensischen Gemeinde geformt ist. Der Begriff der Nachfolge und eine alttestamentliche Parallele wie 3. Reg 19, 19 ff. sichern das für die Berufungsgeschichten und Apophthegmata von der Nachfolge; die Begriffe des Willens Gottes bzw. Wortes Gottes für Mk 3, 31—35; Lk 11, 27—28, von andern Argumenten abgesehen. Ähnlich kann man für Mk 6, 1—6; 10, 13—16; 12, 41—44 argu=

mentieren (teils aus der Form, teils aus dem Inhalt des Jesuswortes, aber auch des Rahmens). In anderen Fällen mag nur das Wort der palästinensischen Tradition angehören und die Rahmung auf hellenistischem Boden erfolgt sein, z. B. bei Mk 13, 1–2. Endlich darf man hellenistischen Ursprung des ganzen Stücks vermuten oder annehmen für Mk 14, 3–9; Lk 10, 38–42; 17, 11–19. Sicherheit des Urteils wird sich nicht in allen Fällen erreichen lassen. Sammlung und Analyse von Parallelen wird hier noch Klarheit bringen können.

Zur Frage nach dem Ursprung gehört aber auch die Erwägung, wo der Ort im Gemeindeleben zu suchen ist, dem die biographischen Apophthegmata Ursprung und Pflege verdanken. Hier scheint mir nun Dibelius' Theorie von den Predigt-Paradigmen ihr größtes Recht zu haben. Daß am Anfang aller geistigen Produktion des Urchristentums die Predigt steht, daß sie es war, die die Tradition schuf[1], halte ich für eine starke Übertreibung, die das Verständnis zahlreicher Traditionsstücke gefährdet, wie es sich bei den Schul- und Streitgesprächen zeigte. Apologetik und Polemik wie Gemeindebildung und Disziplin sind ebenso in Rechnung zu setzen und daneben schriftgelehrte Arbeit. Aber die biographischen Apophthegmata sind in der Tat am besten als erbauliche Paradigmen der Predigt begreiflich; sie dienen der lebendigen Vergegenwärtigung des Meisters, sie dienen zu Trost und Mahnung der hoffenden Gemeinde. Auch sie haben wie die Streit- und Schulgespräche sowohl in der mündlichen (z. B. Mk 1, 16–20; 2, 14; Lk 9, 57–62; 11, 27f. usw.) wie in der schriftlichen (z. B. Lk 17, 11–19; 23, 27–31) Tradition ihre Form erhalten.

d) Form und Geschichte der Apophthegmata überhaupt.

Schon die Analyse zeigte, daß die Apophthegmata in der Überlieferung gewachsen sind, indem an die einmal existierenden Szenen – einheitlich konzipiert oder komponiert – freie Logien angefügt wurden[2]. Ich erinnere nur daran, wie Mk 7, 1–8 bis V. 23, 10, 1–9 bis V. 12, 10, 17–22 bis V. 31 erweitert ist, wie Lk für die Parabeln bzw. Beispielserzählungen 10, 30–37; 12, 16–21; 13, 6–9 die vorhergehenden Apophthegmata als Rahmen benutzt hat, wie Mt die

[1] Vgl. M. Dibelius, Die alttestamentlichen Motive des Petrus- und Johannes-Evangeliums im 33. Beiheft der ZAW (Festgabe für Baudissin) 1918, S. 125. Ebenda S. 146: „Am Anfang war die Predigt!"

[2] Vgl. Joma f. 20b (Wünsche 335), wo an ein Apophthegma noch ein weiterer Spruch angehängt ist mittels der Übergangswendung „Andere lassen ihn antworten".

Sprüche 8, 11f.; 12, 11f.; 15, 13. 14; 19, 28 in fertige Szenen eingefügt hat, wie aber auch eine eigene Bildung des Evangelisten, wie Lk 19, 8, gelegentlich hinzuwächst. Der eigenartigste Fall, der aber ganz im Rahmen solcher Gesetzmäßigkeit bleibt, ist der, daß Mk ein Apophthegma von seiner ursprünglichen Situation trennt und in ein anderes einfügt, um eine Situation doppelt auszunutzen (3, 22—30). Zu vergleichen ist auch, wie Mt 17, 19f. an eine Wundergeschichte (die Heilung des besessenen Knaben), durch eine Jüngerfrage vermittelt, ein Logion anhängt, so daß eine Art Apophthegma entsteht. Es ist methodisch interessant, zu sehen, wie solche Tendenz sich auch in der handschriftlichen Überlieferung dokumentiert, z. B. Lk 9, 56; Mk 11, 26 (auch Mk 11, 25 stand übrigens wohl noch nicht im ursprünglichen Mk-Text).

Weiter darf man von einer zeugenden Kraft der Apophthegmata sprechen, auch abgesehen von dem, was oben im einzelnen gezeigt wurde. Wie nämlich in den behandelten Fällen vielfach die Szene aus dem Herrenwort herausgesponnen ist, so ist häufig nach der Analogie der Apophthegmata für ein Herrenwort eine Situation geschaffen worden, ohne daß deshalb von einem wirklichen Apophthegma die Rede sein könnte; denn es ist nun nicht etwa eine Szene symbolischen Charakters entstanden. Ein deutliches Beispiel ist Mk 9, 36, wohin Mk das Motiv der Umarmung des Kindes aus dem Traditionsstück 10, 16 übertragen hat, um ziemlich ungeschickt eine Einleitung für einen Logienkomplex zu schaffen. Ähnlich hat Mk das Motiv der Jüngerberufung 3, 13—19 verwertet, um den Apostelkatalog in der Form einer Szene geben zu können. Sehr häufig ist das Motiv der Jüngerfrage verwertet, und mit besonderem Bedacht hat Lk allerlei Situationsangaben, teils nach der Analogie überlieferter, teils sie aus den Herrenworten herausspinnend, gebildet. All dies wird bei der Behandlung der Technik der einzelnen Evangelisten zur Sprache kommen.

In anderer Weise darf man die zeugende Kraft des Apophthegmas in der Variation der Motive erblicken. Wir haben drei Varianten der Sabbat-Heilung: Mk 3, 1—6; Lk 13, 10—17; 14, 1—6, drei Varianten der Berufungsgeschichte: Mk 1, 16—18. 19—20; 2, 14. Dreimal ist das Thema von der Nachfolge variiert Lk 9, 57f. 59f. 61f. Varianten sind die Geschichten von der Phönizierin und vom Hauptmann von Kapernaum. Das Thema des Zöllnerbesuchs ist Mk 2, 15—17 und Lk 19, 1—10 verwertet. Das Motiv der Verwandtschaft hat Mk 3, 31—35 und Lk 11, 27—28 verschiedene Ausprägungen gefunden.

Auch über den Aufbau der Apophthegmata ist dem Gesagten noch einiges hinzuzufügen. Über ihre Abrundung und Abgeschlossenheit, d.h. ihren Charakter als ursprünglicher Einzelstücke hat Dibelius (Formgeschichte S. 22f.) das Nötige gesagt. Man beobachtet sie vielleicht am besten, wenn man sieht, wie Lk diese primären, ursprünglich isolierten Traditionsstücke, die bei Mk (und Mt) noch größtenteils unverbunden aneinandergereiht sind, oft aus der Isolierung löst und miteinander verflicht. Während Mk 2, 15–17 und 2, 18–22 ohne Verbindung aufeinander folgen, spielt bei Lk 5, 33–39 in derselben Situation wie 5, 29–32, nachdem Lk schon in V. 29 versucht hatte, den Riß, der bei Mk zwischen 2, 14 und 2, 15–17 klafft, zu überbrücken. Während in Q die Abschnitte vom Beelzebulstreit (Mt 12, 22–30 || Lk 11, 14–23) und der Zeichenforderung (Mt 12, 38–42 || Lk 11, 29–32) unverbunden nebeneinanderstanden, hat Lk 11, 15f. eine auf beide Stücke vorbereitende Einleitung vorausgeschickt.

Andrerseits haben alle Evangelisten ein Empfinden für die Einheit der Situation der Apophthegmata, und wenn sie das ursprüngliche Apophthegma durch Zusätze erweitert haben, heben sie manchmal durch eine verklammernde oder abschließende Wendung die Einheit wieder hervor. So hat Mk die Einfügung des Spruches von der Lästerung des Geistes 3, 28f. durch die Wendung V. 30 motiviert: ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει. So hat Mt 15, 20 den Abschnitt von der Reinheit durch die Bemerkung abgeschlossen: τὸ δὲ ἀνίπτοις χερσὶν φαγεῖν οὐ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.

Das Interesse liegt beim Apophthegma ganz auf dem Ausspruch Jesu. Das Wort ist in größter Knappheit gegeben; so entspricht es dem apophthegmatischen Stil. Wie anders die Weitschweifigkeit in dem apokryphen Fragment Pap. Ox. V 840 und wie umständlich Jesu Worte in der nazaräischen Bearbeitung von Mt 19, 16ff. (Orig. in Mt Tom. XV 14 im lat. Text)! Das Wort Jesu steht stilgemäß am Ende des Apophthegmas; nur selten wird nachher noch anderes erzählt, so bei den Stücken, in denen der Vollzug eines Wunders berichtet wird, wie Mk 2, 11f.; 3, 5; 7, 29f.; Mt 8, 13 Par., und ganz singulär Mk 12, 32–34. Vom Eindruck der Worte Jesu reden an dieser Stelle Mk 10, 22; 12, 17b; Lk 14, 6, und zwar stilgemäß, wie Mk 3, 4b zeigt, wo der entsprechende Eindruck an früherer Stelle berichtet ist. Von sich aus aber haben die Evangelisten mehrfach noch einen Satz über den Eindruck hinzugefügt: Mk 3, 6; 11, 18; 12, 34b (καὶ οὐδεὶς κτλ.); Lk 13, 17b; 20, 39; Mt 22, 33. 46 und sich dabei wesentlich nach den Analogien

der Überlieferung gerichtet. Von einem „Chor-Schluß" (Dibelius l. c. 29) darf man dagegen bei den Apophthegmen nicht reden. Er findet sich außer in der sekundären Bildung Lk 13, 17b nur Mk 2, 12, d. h. am Schluß einer eigentlichen Wundergeschichte, die hier nur sekundär zu einem Apophthegma gemacht ist. In der Tat gehört solcher Schluß zur Topik der Wundergeschichten und hat mit erbaulicher und predigtmäßiger Stilisierung nichts zu tun.

Wie das Interesse durchweg mit dem Worte Jesu erschöpft ist, ist besonders deutlich bei den drei Apophthegmata von der Nachfolge zu beobachten, bei denen gar nicht erzählt wird, wie die Unterredner Jesu Wort aufnehmen, während bei den Berufungsgeschichten natürlich die Nachfolge erzählt werden muß. An den Kranken, deren Heilung am Sabbat berichtet wird, an der Sünderin, die Jesu Füße gesalbt hat, hat die Tradition kein Interesse mehr. Was sagen die Zebedaiden nach Jesu Bescheid (Mk 10, 35ff.)? was der Bittsteller in der Erbschaftssache (Lk 12, 13f.)? Welchen Eindruck machte die Verweigerung des Zeichens? Für diese Fragen ist ebensowenig Interesse vorhanden. Charakteristisch ist das apokryphe Apophthegma Joh 7, 53–8, 11, in dem zunächst ganz stilgemäß Jesu Urteil gefordert wird und Jesus mit einem Wort antwortet, das einheitlich mit der Situation konzipiert ist. Aber schon Jesu anfängliches Schweigen ist singulär und darf als novellistisches Motiv bezeichnet werden; vor allem aber ist dann der ausführliche Schluß, der das Gespräch mit der Frau bringt, ganz novellistisch und sekundär.

Dem entspricht die Kargheit der Situationsangaben[1]. Örtlich und zeitlich sind die Apophthegmata nicht fixiert oder höchstens sozusagen zufällig. Die Berufungsgeschichte Mk 1, 16–20 muß am See spielen, doch stammt die Situationsangabe vielleicht aus der Metapher von den Menschenfischern, und jedenfalls hat sie keinen geschichtlichen Wert, sowenig wie die Angabe 2, 14, daß Levi vom Zoll berufen ist; hieran hat die Tradition eben nur das Interesse, daß ein Zöllner aus einem Berufe zur Nachfolge geholt wurde; wo Levi Zöllner war, erfahren wir ja nicht. Daß die Verwerfung Jesu in Nazareth stattfand, ist aus dem Logion, auf dem die Szene beruht, geschlossen. Das Wort von der Tempelzerstörung erhält am Tempel seinen natürlichen Platz. Die Weissagung Lk 23, 29–31 wird eindrucksvoll in den Gang zur Kreuzigung verlegt. Man kann sagen, daß diese Aufgaben alle zur Symbolik der Szene gehören. In noch höherem Grade zufällig sind

[1] Vgl. Dibelius, Formgeschichte S. 24.

indirekte Angaben, wie die, daß Mk 2, 23–28 zur Zeit des Frühlings spielen muß, und es ist kindlich, daraus Kapital für die Chronologie Jesu zu schlagen[1]. Ebenso steht es mit den indirekten Ortsangaben, die aus der Lokalisierung der Apophthegmata Mk 11 und 12 in Jerusalem folgen. Daß Lk 13, 1–5 in Jerusalem spielen müsse, ist keine Angabe der Tradition, sondern eine Vermutung, ebenso die freilich besser begründete Lokalisierung von Lk 13, 31–33 in Galiläa.

Nun enthalten dagegen einige wenige Apophthegmata bestimmte Ortsangaben. Die Lokalisierung von Lk 9, 51–56 vor einem samaritanischen Dorf gehört nicht hierher, weil sie, ähnlich wie bei Mk 1, 16–20, mit dem Stoff gegeben ist. Aber anders liegen die Fälle wie Mk 2, 1–12 und Mt 8, 5–13 Par., wo Kapernaum, Mk 7, 24–31, wo die Gegend von Tyrus, Mt 14, 3–9, wo Bethanien, und Lk 19, 1–10, wo Jericho als Schauplatz genannt ist. Da sichtlich bestimmte Ortsangaben dem Stil des Apophthegmas nicht entsprechen, legt sich von vornherein die Frage nahe, ob alle diese Angaben sekundär zugewachsen sind. Sie stehen zwar nicht alle auf gleicher Stufe. Von vornherein als redaktionelle Zutat (die freilich dem Mk vielleicht schon vorgelegen hat) ist Mk 7, 24 zu beurteilen; die Angabe ist offenbar, wie Lk 17, 11, daraus erschlossen, daß die Geschichte von einer Συροφοινίκισσα erzählt, und ihr entspricht die Angabe am Schluß V. 31; denn von dem zwecklosen Exkurs muß Jesus doch wieder in die bekannte Umgebung zurückgeholt werden. Um so sicherer ist dies Urteil, wenn, wie gezeigt, Mk 7, 24–31 als Variante von Mt 8, 5–13 Par. zu beurteilen ist. Und bestätigt wird das Urteil endlich durch die in der Wundergeschichte Mk 8, 22–27a vorliegende Analogie: auch hier geographische Angaben am Anfang und am Schluß, von denen die erste – Bethsaida – schon dadurch als Redaktionsarbeit erwiesen wird, daß die Geschichte nach V. 23 vor einer κώμη, also nicht vor Bethsaida, spielt. Man muß also Jesu „Nordreise" als eine Phantasie aus der Geschichte streichen.

Anderwärts ist die Ortsangabe nicht sicher als Redaktionsarbeit abzutrennen; und wenn es auch dem Stil nicht entsprach, so ist es andrerseits auch nicht unmöglich, daß schon die alte Tradition dies oder jenes Apophthegma mit Ortsangabe überliefert hat. Bei den Rabbinengeschichten liegt es ebenso; die meisten enthalten stilgemäß keine bestimmten Ortsangaben[2], bei anderen sind sie hinzugefügt, obwohl sie

[1] Vgl. K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu S. 90f.

[2] Von den S. 43–46 genannten Beispielen enthält nur Nr. 4 eine bestimmte

für die Geschichte selbst keine Bedeutung haben[1]. So wäre es z. B. möglich, daß die Geschichte Mk 2, 1—12 schon in der Tradition vor Mk in Kapernaum lokalisiert war, obgleich freilich in V. 1 f. die verknüpfende Redaktionsarbeit des Mk steckt. Die Geschichte vom Hauptmann war offenbar in Q (Mt 8, 5 ∥ Lk 7, 1) in Kapernaum lokalisiert. Die Kunde, daß Kapernaum ein Mittelpunkt der Wirksamkeit Jesu war, hat sich in der Gemeinde erhalten; in dem Redestück Mt 11, 23 ∥ Lk 10, 15 sitzt die Angabe Kapernaum fest[2]. In anderen Fällen geht die Angabe deutlich auf die Redaktion zurück wie Mk 1, 21; 9, 33. So macht Mt Kapernaum zum Wohnsitz Jesu (4, 13); Lk 7, 11 dringt es in einigen Handschriften für Nain ein. Die Selbstverständlichkeit, mit der es als Wohnsitz Jesu galt, spricht auch aus Lk 4, 23. Es mag Mt 17, 24 schon in der Tradition genannt gewesen sein, denn eine Ortsangabe legte sich hier nahe, da die Zahlung der Tempelsteuer in der Regel am Wohnort erfolgte[3]. Die Lokalisierung von Mk 14, 3—9 wird ebenso alt sein wie das Stück selbst. — Für die Zakchaios-Geschichte Lk 19, 1—10 hatte Wellhausen gesagt, daß der erste Teil **vor** einem Ort spielen muß, da Zakchaios auf einen Baum, nicht auf ein Dach steigt. Dann müßte der erste Satz, der die Geschichte in Jericho lokalisiert (καὶ εἰσελθὼν διήρχετο τὴν Ἰερειχώ), der Redaktion gehören. Aber Dalman (Orte und Wege Jesu³ 1924, S. 15) wendet ein: Wenn Lk „von Jesus sagt (19, 1), daß er nach seinem Eintritt in die Stadt „durch sie hinzog", wird er an ihre Außenseite denken, also bei Jericho nicht an die kleine antike Stadt auf dem Quellhügel, sondern an das größere Jericho der herodianischen Zeit, in dessen Bereich auch jetzt Sykomoren an der Straße stehen" (vgl. auch S. 259). Ein Beweis läßt sich hier also nach keiner Seite führen.

Dem primären Apophthegma entspricht es, daß der **Anlaß** zu Jesu Äußerung an ihn herangebracht wird (abgesehen von den Be-

---

Ortsangabe, und diese (Rom) wird aus dem Inhalt des Stückes (Polemik gegen heidnische Verspottung des Sabbatgebotes) erschlossen sein. Von den Geschichten, die Fiebig, Erzählungsstil, S. 77—107, unter Nr. 1—10 gesammelt hat (und z. T. sind es unter einer Nr. mehrere Geschichten!), finden sich bestimmte Ortsangaben nur in Nr. 1 (und dabei in den vier Varianten immer verschieden!) und in Nr. 4.

[1] Vgl. die in der vorigen Anm. genannten Ausnahmen; dazu G. **Dalman**, Orte u. Wege Jesu³, S. 14, der aber nur auf solche Ausnahmen aufmerksam macht.

[2] Vgl. K. L. **Schmidt**, RGG III², Sp. 125, auch Sp. 113. Schmidt hat darin recht, daß in den Ortsangaben, auch wo sie der Redaktion angehören, geschichtliche Erinnerung stecken kann.

[3] **Strack**-B. I 763ff.; **Schlatter**, Der Evglist Matth., S. 538.

rufungsgeschichten). Es ist ein Zeichen sekundärer Bildung, wenn Jesus selbst die Initiative ergreift. So vergleiche man Mk 9,33 mit 10,35, oder 9,36 mit 10,13; ebenso 7,14 mit 7,5 und entsprechend 10,23 mit 10,17. Bezeichnend ist auch, daß Jesus in dem apokryphen Stück Lk 6,5D, ohne gefragt zu werden, das Wort ergreift. Von hier aus ist auch deutlich – abgesehen von anderen Gründen (s. u.) –, daß Mk 12, 35–37 eine sekundäre Bildung ist, und ein charakteristisches Licht fällt auf Mk 8,27, wovon später die Rede sein wird. Um sich das Typische der Erscheinung klarzumachen, vergleiche man endlich Mk 8,1 mit 6,35[1]. Der sekundäre Stil zeigt sich deutlich bei Joh, wo Jesu Handeln ganz der eigenen Initiative entspringt (5,6; 9,6) und voreilige Bitte abgewiesen wird (2,3f.; 7,3ff.; 11,3f.).

An Handlung genügt, daß die Menschen zu Jesus kommen und ihn fragen, oder daß ein charakteristisches Verhalten kurz beschrieben wird, das den Vorwurf der Gegner oder das Wort Jesu provoziert: Die Jünger raufen Ähren aus; die Frauen bringen die Kinder zu Jesus, und die Jünger wollen sie hindern; Jesu Verwandte suchen ihn, und man teilt es ihm mit; Martha bemüht sich um die διακονία, Maria sitzt zu Jesu Füßen. Dem entspricht bei etwa vorkommenden Wundern die Knappheit des Berichts wie Mk 3,5; 7,29f.; Mt 8,13 Par. Nur darf das nicht als „erbauliche Stilisierung" beurteilt werden[2]. Die Heilungen werden hier eben nicht als „Wundergeschichten" erzählt, sondern im Stil des Apophthegmas, und es ist bezeichnend, daß da, wo die Heilung im Stil der Wundergeschichte berichtet wird (Mk 2,1–10), tatsächlich eine ursprünglich selbständige Wundergeschichte benutzt ist.

Eine gewisse Ungeschicklichkeit im Aufbau der Apophthegmata erklärt sich von da aus, nämlich daß das Auftreten der Personen manchmal unmotiviert und unpassend ist. Sie werden gebraucht und müssen deshalb zur Stelle sein. Besonders auffallend ist es, daß bei Gastmählern so oft ungeladene Personen erscheinen: Mk 2,15f.; 14,3; Lk 7,37; 14,2; doch handelt es sich hier meist um sekundäre Bildungen. Ein Zeichen entwickelteren Stiles ist es, wenn Lk 5,17f. das Eingreifen der Pharisäer vorbereitet.

Die Charakteristik der Personen ist höchstens indirekt gegeben, wie etwa beim Reichen (Mk 10,17–22), beim Frager nach dem höchsten Gebot (Mk 12,28–34), bei Maria und Martha (Lk 10,38–42), bei der salbenden Frau (Mk 14,3–9; Lk 7,36–50). Meist sind die Auf-

[1] Vgl. Wendling, Entstehung des Marcus-Evangeliums, S. 103.
[2] Dibelius, Formgeschichte S. 26f.

tretenden einfach Typen: die Schriftgelehrten, die Pharisäer, die Jünger, die Zöllner, die Bewohner von Nazareth usw. Mit Recht spricht Dibelius von einer Kollektivbehandlung. Aber auch jene indirekt charakterisierten Einzelpersonen sind im Grunde Typen. Auch hier wäre es falsch, von erbaulicher Stilisierung zu reden oder überhaupt irgendein Motiv des Gemeindelebens in Rechnung zu setzen. Es liegt vielmehr einfach volkstümliche Erzählungsweise vor, wie sie sich im Volkslied, in der volkstümlichen Anekdote und im einfachen Märchen ebenso findet[1].

Hier setzt nun freilich die Entwicklung ein. Sobald das geschichtliche Interesse oder ein entwickelteres Erzählerinteresse sich an die Apophthegmata heranmacht, werden bestimmtere Angaben gemacht. Das zeigt sich zunächst darin, daß die Fragenden bestimmt bezeichnet werden. Bei den Streitgesprächen ließ sich beobachten, daß die Frager ursprünglich meist unbestimmte Personen sind, daß die Überlieferung sie aber im weiteren Fortschritt als Gegner, als Pharisäer oder Schriftgelehrte (S. 54f.) charakterisiert. Statt dessen können aber auch, wo es sich um unverfängliche oder gar lobenswerte Fragen handelt, die Jünger auftreten. Solche sekundären Jüngerfragen finden sich bei Mk 4,11; 7,17; 9,11. 28; 10,10. 28; 13,3. Und zwar ist es bezeichnend, daß fast immer die Gesamtheit (οἱ μαθηταί) fragt; nur einmal (10,28) fragt Petrus, der auch 11,21 das Wort ergreift, und einmal (13,3) die vier Vertrauten. Die μαθηταί bedeuten ursprünglich vielleicht gar nicht die bestimmte Gruppe der Zwölf, sondern eine unbestimmte Anhängerschar. Das scheint Mk 4,10 darin zum Ausdruck zu kommen, daß Mk zu dem ἠρώτουν αὐτὸν οἱ περὶ αὐτόν, das ihm seine Quelle bot, σὺν τοῖς δώδεκα gefügt hat, während spätere Abschreiber, für die die Identität der μαθηταί mit den Zwölf schon selbstverständlich ist, statt dessen einfach οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ schreiben. Auch für Mt versteht sich diese Identität schon von selbst, und deshalb läßt er 24,1 statt des εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (Mk 13,1) die Gesamtheit der μαθηταί fragen. Bei seinem Interesse für die Zwölf ist es verständlich, daß er alle Jünger auch 21,20 statt des Petrus (Mk 11,21) und 24,3 statt der vier Vertrauten (Mk 13,3) fragen läßt. Der allgemeinen Tendenz der Entwicklung entsprechen andere Fälle mehr, wo er den Petrus als Frager auftreten läßt: 15,15, statt der μαθηταί Mk 7,17, und 18,21 ohne Vorbild. So tritt auch Lk 12,41 und 2. Klem 5,2f. Petrus als Frager auf, so ist in der nazaräischen Bearbeitung von Mt 19,16ff. V. 24 an Petrus speziell ge-

[1] Daß gelegentlich christliche Termini vorkommen, beweist natürlich nur den Ursprung in der christlichen Gemeinde, nicht in der Predigt.

richtet (Orig. in Mt Tom. XV 14, lat. Text), und so wirkt diese Tendenz in der späteren Überlieferung darin weiter, daß immer mehr Jünger, die bei den Synoptikern nur Statisten sind, Sprechrollen erhalten wie Andreas, Philippus usw. bei Joh und wie z. B. die Salome im Ägypter-Evangelium[1], wie Judas in der bei Iren. V 33,3f. und Hippol. in Dan. comm. 4,60 erhaltenen Tradition und wie die Mutter der Zebedaiden, die ja schon Mt 20,20 bittend auftritt.

Aus solchen Beobachtungen erwächst aber die Frage, ob solche Fälle, wo in den synoptischen Apophthegmen bestimmte Personen genannt sind, nicht ebenso beurteilt werden müssen, d. h. ob entweder das ganze Stück dadurch als eine relativ späte Bildung erwiesen wird, oder ob wenigstens die bestimmte Namengebung sekundär ist. Waren Mk 10,35ff. ursprünglich die Zebedaiden und nicht ein ungenanntes Anhängerpaar oder gar eine unbestimmte Jüngermenge die Bittenden? und sind nicht die Zebedaiden vielleicht erst eingesetzt worden, als das Vaticinium V. 38f. in das Apophthegma eingefügt wurde? Auch bei den Geschichten von Maria und Martha und Zakchaios darf man mißtrauisch sein, und zwar gegen den frühen Ursprung dieser Stücke, und ebenso liegt es im Fall des fragenden Johannes Mk 9,38–40 und der fragenden Zebedaiden Lk 9,51–56. Ein deutliches Beispiel für die Tendenz der Entwicklung bietet das Apophthegma Mk 14,3–9. Bei Mk sind die Murrenden τινές, bei Mt 26,8 sind die μαθηταί daraus geworden, bei Joh 12,4 endlich ist es Judas. Außerdem hat bei Joh die salbende Frau den Namen Maria erhalten und Martha wartet beim Mahle auf, das bei dem Gastgeber Lazarus stattfindet. In dem apokryphen Fragment Pap. Ox. V 840 hat schließlich auch ein fragender Gegner, der Pharisäer und Hohepriester Levi, einen Namen erhalten. Dieses Eindringen novellistischer Tendenzen ist später bei anderen Gattungen weiter zu beobachten.

Hier jedoch mache ich noch darauf aufmerksam, wie auch sonst novellistische Züge in die Apophthegmata eindringen. Aus dem reichen Frager Mk 10,17 ist bei Mt 19,20 ein νεανίσκος, bei Lk 18,18 ein ἄρχων geworden. In der nazaräischen Bearbeitung (l. c.) sind zwei Reiche daraus geworden; der eine kratzt sich den Kopf „et non placuit ei". Dahin gehört es auch, wenn Lk 7,4f. eine ausführliche Charakteristik des Zenturio gegeben wird, und wenn wieder in der nazaräischen Bearbeitung des Mt (Hieron. Comm. in Mt zu 12,13).

[1] Vgl. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen S. 449.

der Mann mit der lahmen Hand ein Maurer ist, der bittet: „Mit meinen Händen verdiente ich meinen Unterhalt; ich bitte dich, Jesus, mache mich wieder gesund, damit ich nicht schimpflich um Brot betteln muß."

B. Herrenworte.

Objekt der Untersuchung sind nicht sämtliche Worte Jesu bei den Synoptikern, sondern nur solche, die selbständige Traditionsstücke gewesen sind oder doch hätten sein können; also nicht Worte, die nur als direkte Rede Bestandteil der Erzählung sind wie Lk 22,48: Ἰούδα, φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως; ferner Mk 1,38; 4,11f.; 9,16ff.; 14,48; Mt 8,10. 13; Lk 5,4 usw., aber auch wie Mk 10,38f. usw.

Die Herrenworte gliedern sich in drei große Gruppen nach ihrem sachlichen Inhalt, mit dem aber auch formale Unterschiede gegeben sind: 1. Logien im engeren Sinn, Weisheitssprüche, 2. prophetische und apokalyptische Worte, 3. Gesetzesworte und Gemeinderegeln[1]. An diese drei Gruppen reihe ich die Ichworte, und schließlich füge ich eine selbständige Behandlung der Gleichnisse und verwandter Stücke an, die dies durch ihre Form verlangen, wenn sie sich inhaltlich auch unter die drei ersten Gruppen verteilen ließen.

1. Logien (Jesus als Weisheitslehrer).

a) Allgemeines über die Form der Logien.

Die bisherigen Versuche einer Gliederung der Logien nach dem Gesichtspunkte der Form, wie der von J. Weiß (RGG III[1] 2176—78), scheinen mir trotz vieler guter Beobachtungen nicht durchschlagend zu sein. Auch der weiter führende Versuch W. Baumgartners (ZAW XXXIV 1914, 165—169), die Formen der Spruchweisheit des Siraziden zu analysieren, gelangt m. E. noch nicht völlig zum Ziel, da auch er verschiedene Gesichtspunkte vermischt. Man muß nämlich zwischen konstitutiven und ornamentalen Motiven unterscheiden. Zu letzteren gehören Formen wie Vergleich, Metapher, Paradoxie, Hyperbel, Parallelismus der Glieder, Antithese und dergl., Motive, die einzeln wie verbunden bei verschiedenen Grundformen angewandt werden, aber auch fehlen können. Konstitutive Motive nenne ich solche, die die Form eines Spruches konstituieren; und zwar muß ein Wort notwendig in einer

[1] Diese Gliederung entspricht den Gattungen, die Jer 18,18 angedeutet sind: vom Weisen erwartet man „Rat" (עֵצָה), vom Propheten „Wort" (דָּבָר), vom Priester „Weisung" (תּוֹרָה); vgl. Baumgartner, ZAW 34 (1914), S. 191.

der durch sie bedingten Formen erscheinen. Sie sind mit der logischen Form des Satzes gegeben, und ich unterscheide drei Grundformen, deren Untergruppen sich dann von selbst ergeben, nämlich 1. Grundsätze (Form der Aussage), 2. Mahnworte (Form des Imperativs), 3. Fragen. Daß die synoptischen Logien dieselben Formen — wenn auch z. T. abgewandelt — zeigen wie die alttestamentliche und jüdische Spruchweisheit, bedarf kaum eines Beweises. Übrigens weisen, soweit ich sehe, die Sprichwortliteraturen aller Völker mehr oder weniger die gleichen Formen auf.

Ich gebe vor der Behandlung des synoptischen Materials um der Klarheit willen einen Überblick über die wichtigsten Formen durch Anführung einiger alttestamentlicher Sprichwörter und Sprüche; dabei deute ich die ornamentalen Motive nur nebenher an.

1. Grundsätze.

a) Sachlich formuliert (d. h. eine sachliche Größe ist Subjekt):

1. Sam 24, 14: Von Frevlern kommt Frevel.

Prov 14, 4: Wo keine Ochsen sind, da gibt es kein Korn (Bildwort; vgl. 2. Sam 5, 8: Jer 31, 29. In Prov 14, 4 liegt zugleich die Form des relativen Verhältnisses „Wo — da" vor; vgl. Did. 4, 1; Herm. mand. IV 1, 3; X 1, 6; s. Klostermann zu Mt 6, 21).

Prov 15, 30: Freundlicher Blick erfreut das Herz,
Frohe Kunde erquickt das Gebein (synon. Parall. membr.).

Prov 20, 17: Süß schmeckt dem Manne das Brot des Trugs,
Hinterher aber wird ihm der Mund voll Kies (synthet. Parall. membr. mit Verwendung von Bildern).

Sir 3, 9: Der Segen des Vaters stellt den Schößling fest,
Aber der Mutter Fluch reißt den Pflänzling aus (antithet. Parall. membr. mit Verwendung von Bildern; vgl. Prov 10, 4. 6; 4, 18f.).

Prov 17, 3: Der Tiegel dient für das Silber und der Schmelzofen für das Gold,
Aber die Herzen prüft Jahve (Bild und Sache in Antithese).

Sir 28, 17: Der Schlag der Geißel macht eine Strieme,
Aber der Schlag der Zunge zerbricht die Knochen (ebenso, dabei mit Verwendung der Metapher und Hyperbel).

Prov 15, 16: Besser wenig in Furcht vor Jahve, als ein großer Schatz und Unruhe dabei.

Prov 15, 17: Besser ein Gericht Gemüse und Liebe dazu, als ein gemästeter Ochse und Haß dabei (Form des komparativen Verhältnisses. Diese Form mehrfach in den Sprüchen des Amen(em)ope: Kap. 6 u. 13: Altorient. Texte zum AT[2] S. 40. 42).

B. B. 16b (Strack-B. III 334): Hebt sich die Sonne, hebt sich die Krankheit.
Berakh. 48a (Strack-B. I 467): Jede Gurke wird an ihrem Saft erkannt.
B. Q. 92a (Strack-B. I 661): Den Armen verfolgt die Armut.

Berakh. 51b (Strack-B. I 882): Von Herumläufern kommt Gerede
und von Lumpen Ungeziefer (Sache und Bild in synthet. Par. membr.)[1].

b) Persönlich formuliert:

Ez 16,44: Wie die Mutter, so die Tochter.
Sir 13,1: Wer Pech angreift, besudelt sich (Bildwort).
Sir 6,15: Ein treuer Freund ist nicht zu bezahlen,
Und es gibt keinen Kaufpreis für seinen Wert (synon. Parall. membr.).
Prov 25,15: Durch Geduld läßt sich ein Zorniger überreden,
Und eine gelinde Zunge zerbricht Knochen (synon. Parall. membr. mit Hyperbel im zweiten Glied).
Prov 11,22: Wie ein goldener Ring im Rüssel einer Sau,
So ein Weib, das schön ist, aber nichts von Schicklichkeit weiß (Bild und Sache als synth. Parall. membr.; vgl. Prov 25,13).
Prov 11,17: Ein liebreicher Mann erweist sich selbst Gutes,
Aber der Grausame quält sein eigenes Fleisch (antithet. Parall. membr., vgl. Prov 12,4 – mit Bild –; 10,5).
Er. 13b (Strack-B. II 402):
Wer sich selbst erniedrigt, den erhöht Gott,
und wer sich selbst erhöht, den erniedrigt Gott.
Wer der Größe nachläuft, vor dem flieht die Größe,
und wer vor der Größe flieht, dem läuft die Größe nach.
Wer die Stunde drängt (sein Geschick meistern will), den drängt die Stunde,
und wer sich vor der Stunde beugt, dem steht die Stunde bei (antithet. Parall. membr. mit Metaphern).
Schab. 127a (Strack-B. I 441):
Wer seinen Nächsten nach der verdienstlichen Seite beurteilt,
den beurteilt man (= Gott) nach der verdienstlichen Seite (synthet. Parall. membr.).

c) Makarismen[2].

Prov 3,13f.: Wohl dem Manne, der Weisheit erlangt hat,
Und dem Manne, der Einsicht gewinnt.
Denn ihr Erwerb ist besser als der von Silber,

[1] Wie mir scheint, bieten die Rabbinen relativ wenig solcher Sprüche. Die „indikativischen Sätze mit Begründung", die Fiebig, Erzählungsstil S. 22 zitiert, gehören, wie schon die „Begründung" zeigt, weniger in den Bereich der „Weisheit" als in den des Rechts. Vgl. Sukka 49b: „Almosen wird nicht (von Gott) bezahlt außer gemäß der Güte, die in ihm ist; denn es ist gesagt . . ." (Hos. 10,12). Pirq. Ab. 1,18: „Auf drei Dingen besteht die Welt: auf dem Recht und auf der Wahrheit und auf dem Frieden." Der erste Spruch zeigt deutlich die Sprache des Rechts, den zweiten könnte man als „Katechismus"-Spruch bezeichnen; jedoch ist diese Sprache der des Rechts verwandt. Immerhin verwenden die Rabbinen auch wirkliche Weisheitssprüche; außer den oben zitierten Beispielen vgl. bes. die Pirq. Ab. und z. B. Strack-B. I 445f. (zu Mt 7,2 B Nr. 3).

[2] Rabbinische Beispiele bei Strack-B. I 189 (zu Mt 5,3). 663f. (zu Mt 13,16); Fiebig, Erzählungsstil S. 29; Jesu Bergpredigt 1924, S. 1.

Und wertvoller als Gold ist ihr Gewinn (Makarismus mit folgender Begründung und doppelter Verwendung des synon. Parall. membr., zugleich in der Form des komparativen Verhältnisses; vgl. Prov 8,34f.).

d) Folgerungen a maiore ad minus.

Prov 15,11: Unterwelt und Abgrund liegen offen vor Jahve,
Wieviel mehr die Herzen der Menschen (vgl. Prov 11,31; 17,7; 19,9; Sir 17,31).

2. Mahnworte[1].

Prov 1,8f.: Gehorche, mein Sohn, der Zucht deines Vaters,
Und verwirf nicht die Weisung deiner Mutter,
Denn ein lieblicher Kranz sind sie für dein Haupt
Und ein Kettenschmuck für deinen Hals (Mahnwort mit Begründung, mit doppelter Verwendung des synonymen Parall. membr. und mit Metaphern).

Prov 3,11f.: Jahves Zucht verachte nicht, mein Sohn,
Und laß dich seine Strafe nicht verdrießen.
Denn wen Jahve liebt, den züchtigt er,
Und tut ihm weh, wie einem Sohn, der ihm wert ist (mit Begründung und doppelter Verwendung des synonymen Parall. membr.).

Sir 6,2: Gib dich nicht deiner Leidenschaft hin,
Damit sie nicht wie ein Stier deine Kraft abweide (mit Finalsatz und Verwendung von Bild bzw. Metapher).

B. Q. 92b (Strack-B. I 341): Nennen dich deine Genossen einen Esel, so lege dir einen Sattel auf (Mahnwort mit Metapher).

Pes. 112a (Strack-B. II 402): Laß dich ein mit einem Menschen, dem die Stunde lächelt[2].

3. Fragen[3].

Prov 6,27–29: Kann wohl Jemand Feuer im Busen holen,
ohne daß seine Kleider in Brand geraten?
Oder kann Jemand auf glühenden Kohlen gehen,
ohne daß seine Füße verbrannt werden?
Also (geht es dem), der zu seines Nächsten Weib eingeht;
keiner, der sie berührt, bleibt unbestraft (rhetor. Fragen in synonymem Parall. membr. und in Bildform, zu denen die Anwendung in synthetischem Parallelismus steht).

Prov 23,29f.:
Wer hat Ach? wer hat Weh? Wer hat Zank? wer hat Streit?
Wer hat Wunden ohne Grund? Wessen Augen sind trübe?
Die lange aufsitzen beim Wein, die kommen, den Mischtrank zu kosten (Katechismusartige Fragen mit Antwort unter Verwendung des synonymen Parall. membr.).

---

[1] Dies die herrschende Form in den Sprüchen des Amen(em)ope und zwar fast durchweg in der negativen Form „tu dies und das nicht"; meist folgt eine Begründung. Altorient. Texte zum AT S. 38ff.

[2] Andere Beispiele bei Fiebig, Erzählungsstil S. 15—19.

[3] Rabbinische Beispiele bei Fiebig, Erzählungsstil S. 26f.

Eine weiter ins Einzelne gehende und mehr Vergleichsmaterial bringende Analyse wäre reizvoll, würde aber für unsere spezielle Aufgabe zu wenig abwerfen, so daß ich darauf verzichte.

b) Das synoptische Material.

Die folgende Materialsammlung soll möglichst vollständig sein; doch kann man zuweilen über die Zugehörigkeit eines Wortes schwanken. Eine kritische Begründung der isolierten Anführung der einzelnen Logien, die nicht ohne weiteres ein Urteil über die literarischen Verhältnisse der Tradition einschließt, gebe ich nur in den seltensten Fällen; die Betrachtungsweise muß sich als ganze rechtfertigen, und die im weiteren gegebenen zusammenfassenden Bemerkungen werden sie vollends motivieren. Auf die Charakterisierung der ornamentalen Motive verzichte ich, da sie sich m. E. nach dem vorangehenden Überblick von selbst ergibt.

1. Grundsätze.

a) Sachlich formuliert.

Mt 12,34b (Lk 6,45b): **ἐκ (γὰρ) τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ.**

Mt 6,34b: **ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς.**

Lk 16,15b: **τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.**

Mt 5,14b: **οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη** (von Mt in das Bildwort vom Salz eingeschoben).

Mk 9,49: **πᾶσα (γὰρ) θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται** (Text und Sinn unsicher).

Mt 24,28 (Lk 17,37): **ὅπου ἐὰν ᾖ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί** (zur Form s. o. Prov 14,4 und vgl. Mt 6,21; 18,20).

Mk 4,22 (Par., dazu Mt 10,26 || Lk 12,2): **οὐ (γάρ) ἐστιν τι κρυπτόν,**
ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῇ.
οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον,
ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν.

Lk 12,3 (Mt 10,26): **ἀνθ' ὧν ὅσα ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε, ἐν τῷ φωτὶ ἀκουσθήσεται, καὶ ὃ πρὸς τὸ οὖς ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμείοις, κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωμάτων.**

Mk 7,15 Par.: **οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτόν,**
ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν·
ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν
τὰ κοινοῦντα αὐτόν.

Mk 3,24—26 (Mt 12,25f.; Lk 11,17f.): **(καὶ) ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ,**
οὐ δύναται σταθῆναι ἡ βασιλεία ἐκείνη·
καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ,
οὐ δυνήσεται ἡ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι.
καὶ εἰ ὁ σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτόν (besser nach Mt: **τὸν σατανᾶν ἐκβάλλει**).
ἐμερίσθη καὶ οὐ δύναται στῆναι, ἀλλὰ τέλος ἔχει.

Mt 6,22f. (Lk 11,34–36): **ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός.**
ἐὰν ᾖ ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται,
ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται.
εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον.

Lk 6,43f. (Mt 7,16—20; 12,33): οὐ (γάρ) ἐστιν δένδρον καλὸν ποιοῦν καρπὸν σαπρόν,
οὐδὲ πάλιν δένδρον σαπρὸν ποιοῦν καρπὸν καλόν.
ἕκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται.
οὐ γὰρ ἐξ ἀκανθῶν συλλέγουσιν σῦκα,
οὐδὲ ἐκ βάτου σταφυλὴν τρυγῶσιν.

Mt wie Lk haben die Vorlage (Q) geändert; am stärksten Mt durch die Eingliederung in c. 7, durch die V. 16a als Neubildung und die aus dem Bilde fallende Formulierung von V. 20 ebenso wie die Einfügung von V. 19 motiviert ist. Aber auch V. 17 wird Bildung des Mt sein. Andrerseits ist wohl die Nachstellung von V. 44b und seine Formulierung bei Lk sekundär gegenüber der Voranstellung und Frageform von Mt 7,16b[1].

b) Persönlich formuliert:

Lk 10,7b (Mt 10,10b): ἄξιος (γὰρ) ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ.

Mt 22,14: πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

Mk 10,31 (Mt 20,16; Lk 13,30): πολλοὶ (δὲ) ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι.

Mk 2,17 Parr.: οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες.

Lk 5,39: οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν.

Mk 10,9 Par.: ὃ (οὖν) ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.

Lk 9,62: οὐδεὶς ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπ' ἄροτρον καὶ βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω εὔθετός ἐστιν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

Mk 10,15 Parr.: ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν.

Mk 10,23b Parr.: πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται.

Mk 10,25 Parr.: εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τῆς τρυμαλιᾶς τῆς ῥαφίδος διελθεῖν, ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.

Mt 17,20 (Lk 17,6 bzw. Mk 11,23 Par.): ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται.

Das folgende καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν wird ein Zusatz des Mt sein. Im übrigen ist die Mt-Form wohl ursprünglich gegenüber der Lk-Form; das ὄρος bei Mt wird gegenüber der συκάμινος des Lk durch Mk und 1. Kor 13,2 bestätigt. Über die Mk-Form s. u.

Mk 3,27 Parr.: (ἀλλ') οὐ δύναται οὐδεὶς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθὼν τὰ σκεύη αὐτοῦ διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δήσῃ, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει.

Mk 9,40 Par.: ὃς (γὰρ) οὐκ ἔστιν καθ' ἡμῶν, ὑπὲρ ἡμῶν ἐστιν.

Mt 12,30 || Lk 11,23: ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστιν,
καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει.

---

[1] Mk 4,24 und Mt 6,21 werden unten angeführt. Vielleicht wäre noch zu nennen Mt 15,13: πᾶσα φυτεία ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ἐκριζωθήσεται.

Mk 6,4 Parr. (bzw. Lk 4,24) gebe ich gleich in der m. E. ursprünglichen Form (s. o.)
Pap. Ox. I 5: οὐκ ἔστιν δεκτὸς προφήτης ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ,
οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γινώσκοντας αὐτόν·

Mt 13,52 (διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά) beruht vielleicht auf einem zweigliedrigen Spruch:
Wie ein Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt,
So ist ein Schriftgelehrter, der für das Himmelreich gelehrt ist.

Mk 4,25 Parr. (Mt 25,29 || Lk 19,26): ὅς (γὰρ) ἔχει δοθήσεται αὐτῷ,
καὶ ὅς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

Lk 14,11 (bzw. Lk 18,14; Mt 23,12): (ὅτι) πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται,
καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτόν ὑψωθήσεται.

Mt 12,35 || Lk 6,45a: ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει τὰ ἀγαθά, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει τὰ πονηρά.

Mk 8,35 Parr. (bzw. Mt 10,39 || Lk 17,33; Joh 12,25):
ὅς (γὰρ) ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν.
ὅς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ (—), σώσει αὐτήν.

Mk 2,27: τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο
καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον.

Mt 6,24 || Lk 16,13: οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν·
ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει,
ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει.
οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.

Mt 10,24f. || Lk 6,40: οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον
οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ.
ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ,
καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ.

Mt 8,20 || Lk 9,58: αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν
καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις,
ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ.

Lk 16,10—12: ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν,
καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν.
εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε,
τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει;
καὶ εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε,
τὸ ὑμέτερον τίς δώσει ὑμῖν;

Lk 12,47f.: ἐκεῖνος (δὲ) ὁ δοῦλος ὁ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ
καὶ μὴ ἑτοιμάσας ἢ ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ
δαρήσεται πολλάς·
ὁ δὲ μὴ γνούς,
ποιήσας δὲ ἄξια πληγῶν,
δαρήσεται ὀλίγας.
παντὶ δὲ ᾧ ἐδόθη πολύ, πολὺ ζητηθήσεται παρ' αὐτοῦ,
καὶ ᾧ παρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν.

Mk 2,21f. Parr.:
οὐδεὶς ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπιράπτει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν·
εἰ δὲ μή, αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ (—), καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται,

καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς,
εἰ δὲ μή, ῥήξει ὁ οἶνος τοὺς ἀσκούς, καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί.

Mt 10,42–44 Par. (bzw. Lk 22,25f.: οἴδατε ὅτι)
οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν
καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν.
οὐχ οὕτως δέ ἐστιν ἐν ὑμῖν·
ἀλλ' ὃς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν, ἔσται ὑμῶν διάκονος,
καὶ ὃς ἂν θέλῃ ὑμῶν γενέσθαι πρῶτος, ἔσται πάντων δοῦλος.

Mt 19,12: εἰσὶν (γὰρ) εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως,
καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων,
καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τ. θ.

c) Makarismen.

Diese werden unter den prophetischen Worten behandelt werden. Hier ist nur aufzuführen Lk 11,28:

(μενοῦν) μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες.

d) Folgerungen a maiore ad minus.

Mt 6,23 ist oben, Mt 6,26. 30; 7,11 werden unten innerhalb eines größeren Stückes angeführt. Hier käme noch in Betracht Mt 10, 29f. || Lk 12,6–7a, wo aber das erste Glied Frageform hat:

οὐχὶ δύο στρουθία ἀσσαρίου πωλεῖται;
καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν.
ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσίν.

2. Mahnworte[1].

Lk 4,23: ἰατρέ, θεράπευσον ἑαυτόν.

Mt 8,22b || Lk 9,60: ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς.

Lk 6,31 || Mt 7,12a: (καὶ) καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι,
καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως.

Mt 10,16b: γίνεσθε (οὖν) φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις
καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί.

Mt 11,24 Par.: πάντα ὅσα προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε, πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε,
καὶ ἔσται ὑμῖν.

Lk 16,9: ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας,
ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ, δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς.

Mt 7,6: μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν,
μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ἔμπροσθεν τῶν χοίρων,
μήποτε καταπατήσουσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν
καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς.

Mt 6,34: μὴ (οὖν) μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον·
ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς·

[1] Ich übergehe dabei das unverständliche Wort Mk 9,50b: ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις. Mt 5,39—42. 44—48; 6,25ff.; 7,1. 7f. folgen unten. Andere imperativische Worte wie Mt 5,23f.; 6,2ff. gehören nicht in diesen Zusammenhang, sondern in den der Gesetzesworte und Gemeinderegeln.

Mt 10, 28 || Lk 12, 4f.:
(καὶ) μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα,
τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι.
φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ.

Mt 6, 19—21 || Lk 12, 33f.:
μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς,
ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει,
καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσιν καὶ κλέπτουσιν.
θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ,
ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει,
καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ κλέπτουσιν.
ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου.

Mt 7, 13f. (bzw. Lk 13, 24): εἰσέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης,
ὅτι πλατεῖα καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς ἀπώλειαν,
καὶ πολλοί εἰσιν οἱ εἰσερχόμενοι δι' αὐτῆς.
ὅτι στενὴ καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν,
καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν.

Mk 9, 43—47 Par. (bzw. Mt 5, 29f.):
(καὶ) ἐὰν σκανδαλίσῃ σε ἡ χείρ σου, ἀπόκοψον αὐτήν·
καλόν ἐστίν σε κυλλὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωήν,
ἢ τὰς δύο χεῖρας ἔχοντα ἀπελθεῖν εἰς τὴν γέενναν (εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον).
καὶ ἐὰν ὁ πούς σου σκανδαλίζῃ σε, ἀπόκοψον αὐτόν·
καλόν ἐστιν σε εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν χωλόν,
ἢ τοὺς δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν.
καὶ ἐὰν ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζῃ σε, ἔκβαλε αὐτόν·
καλόν σέ ἐστιν μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ,
ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν.

Lk 17, 3f. (bzw. Mt 18, 15. 22): ἐὰν ἁμάρτῃ ὁ ἀδελφός σου, ἐπιτίμησον αὐτῷ,
καὶ ἐὰν μετανοήσῃ, ἄφες αὐτῷ.
καὶ ἐὰν ἑπτάκις τῆς ἡμέρας ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ
καὶ ἑπτάκις ἐπιστρέψῃ πρός σε λέγων· μετανοῶ, ἄφες αὐτῷ.

Lk 14, 8—10: ὅταν κληθῇς ὑπό τινος εἰς γάμους, μὴ κατακλιθῇς εἰς τὴν πρωτοκλισίαν,
μήποτε ἐντιμότερός σου ᾖ κεκλημένος ὑπ' αὐτοῦ,
καὶ ἐλθὼν ὁ σὲ καὶ αὐτὸν καλέσας ἐρεῖ σοι· δὸς τούτῳ τόπον,
καὶ τότε ἄρξῃ μετὰ αἰσχύνης τὸν ἔσχατον τόπον κατέχειν,
ἀλλ' ὅταν κληθῇς, πορευθεὶς ἀνάπεσε εἰς τὸν ἔσχατον τόπον,
ἵνα ὅταν ἔλθῃ ὁ κεκληκώς σε ἐρεῖ σοι· φίλε προσανάβηθι ἀνώτερον,
τότε ἔσται σοι δόξα ἐνώπιον πάντων τῶν συνανακειμένων σοι.

Lk 14, 12—14: ὅταν ποιῇς ἄριστον ἢ δεῖπνον,
μὴ φώνει τοὺς φίλους σου μηδὲ τοὺς ἀδελφούς σου μηδὲ τοὺς συγ-
[γενεῖς σου μηδὲ γείτονας πλουσίους,
μήποτε καὶ αὐτοὶ ἀντικαλέσωσίν σε καὶ γένηται ἀνταπόδομά σοι·
ἀλλ' ὅταν ποιῇς δοχήν,
κάλει πτωχοὺς ἀναπήρους χωλοὺς τυφλούς,
καὶ μακάριος ἔσῃ, ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀνταποδοῦναί σοι.
ἀνταποδοθήσεται δέ σοι ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων.

3. Fragen[1].

Mt 6,27 || Lk 12,25: τίς (δὲ) ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἕνα;

Mk 2,19 Parr.: μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστιν, νηστεύειν;

Lk 6,39 || Mt 15,14: μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγῆσαι;
οὐχὶ ἀμφότεροι εἰς βόθυνον ἐμπεσοῦνται;

Mk 9,50 (bzw. Mt 5,13; Lk 14,34f.): καλὸν τὸ ἅλα· ἐὰν δὲ τὸ ἅλα ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε;

Selbst wenn die Mk-Form verkürzt sein sollte, so wird doch die Frageform durch die aus Mt und Lk zu rekonstruierende Q-Fassung als ursprünglich erwiesen.

Mk 4,21 Par. (bzw. Mt 5,15 || Lk 11,33):
μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῇ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην;
οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῇ;

Selbst wenn die Mk-Form verkürzt sein sollte, so wird doch die Frageform jedenfalls ursprünglich sein.

Mk 8,36f. Par.: τί (γὰρ) ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ;
τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;

4. Größere Kompositionen.

Mt 5,39b–42 || Lk 6,29f.:
(ἀλλ') ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην.
καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον.
καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο.
τῷ αἰτοῦντί σε δός,
καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς.

Mt 5,44–48 || Lk 6,27f. 32–36:
ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν,
καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς,
εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς,
προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.

ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς,
ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθούς,
καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.
ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε;
οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;

---

[1] Lk 16,11f. ist oben angeführt; Mt 5,46f.; 6,26. 27; 7,3f. 9f. werden unten folgen. Hier wäre etwa noch Mt 7,16 zu nennen:
μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλάς;
ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα; das oben unter Lk 6,43f. erwähnt ist.
Rabbinische Beispiele sind in zahlreichen Apophthegmata enthalten; vgl. außerdem j. B. Qid. 4,14: „Hast du je in deinem Leben ein wildes Tier oder einen Vogel gesehen, die ein Gewerbe gehabt hätten?" usw., Strack-B. I 436 usw.

καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε;
οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;
ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.

Das erste imperativische Stück habe ich nach Lk gegeben, der hier, gerade weil er sonst parallele Glieder verkürzt, die ursprüngliche Form bieten dürfte. Das zweite Stück, die finale Begründung, bringt Mt stilgemäß hinter den Imperativen; Lk muß, da er dies Stück an das Ende des ganzen Komplexes schiebt, vor ihm wieder einige neugebildete Imperative einschieben. Auch im einzelnen wird Mt hier und im dritten Stück die ursprünglichere Form bieten. Ob der letzte Imperativ als Abschluß zu diesem Komplex zu ziehen ist, oder als Anfang zum folgenden wie bei Lk (dann auch in der Form des Lk), ist mir zweifelhaft.

Mt 7,1–5 || Lk 6,37f. 41f. Am Anfang scheint weder Mt noch Lk die ursprüngliche Form erhalten zu haben. Da Lk sicher V. 39f. eingefügt hat, geht vielleicht auch V. 37b. 38 mehr oder weniger auf ihn zurück. Mit Reserve füge ich in den Mt-Text aus Lk ein, was m. E. ursprünglich sein kann. Vielleicht ist das καὶ μὴ καταδικάζετε des Lk eine Übersetzungsvariante, in der der Spruch auch überliefert war, und die Lk hier einfach eingeschoben hat. Zu ihr gehörte die stilgemäße Begründung ᾧ γὰρ μέτρῳ κτλ., und diese veranlaßte durch Assoziation die Einfügung des ganz anderen Logions δίδοτε κτλ. – Zu Lk V. 38 Schluß vgl. Mk 4,24.

μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε·
ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε.
καὶ μὴ καταδικάζετε, καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε.
ἀπολύετε, καὶ ἀπολυθήσεσθε·
ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.
τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου,
τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατανοεῖς;
ἢ πῶς ἐρεῖς τῷ ἀδελφῷ σου· ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου,
καὶ ἰδοὺ ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου.
ὑποκριτά, ἔκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκόν,
καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου.

Mt 7,7–11 || Lk 11,9–13: αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν,
ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε,
κρούετε, καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν.
πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει,
καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει,
καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται.
ἢ τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον,
μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ;
ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσει,
μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ;

εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν,
πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.

Mt 6,25f. 28b—33 || Lk 12,22—24. 27—31:

(—) μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε,
μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε.
οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς,
καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;
ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ,
ὅτι οὐ σπείρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας.
καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά.
οὐχὶ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν;
καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ πῶς αὐξάνουσιν·
οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν.
λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἓν τούτων.
εἰ δὲ τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ σήμερον ὄντα καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον
[ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιέννυσιν,
οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι;
μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες· τί φάγωμεν ἢ τί πίωμεν ἢ τί περιβαλώμεθα;
πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν.
οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρῄζετε τούτων ἁπάντων.
ζητεῖτε δὲ (πρῶτον) τὴν βασιλείαν (—) αὐτοῦ.
καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν.

Mt 6, 27 || Lk 12,25 hebt sich deutlich als unterbrechende Einfügung heraus; um ihretwillen ist dann die Neubildung Mt 6,28a || Lk 12,26 erfolgt, um in den Zusammenhang der Vorlage zurückzulenken (Mt), bzw. um die Einfügung für den Zusammenhang fruchtbar zu machen (Lk).

c) Form und Geschichte der Logien[1].

Die Grundformen des alttestamentlichen und jüdischen Maschal sind in diesen Logien deutlich zu erkennen. Ausnehmen könnte man etwa Worte wie Lk 9,62; Mk 10,15. 23b; 11,24; Mt 17,20; 19,12, Worte, die in ihrem ausgesprochen religiösen Charakter das Sprichwort in der Art der Frömmigkeit wie in der Form zu sehr verlassen. Sonst finden sich eine ganze Reihe von Worten, die ganz die Form des eingliedrigen Maschal zeigen: Mk 2,17a. 19a; 9,40. 49; 10,9. 31; Mt 5, 14b; 6,27. 34b; 8,22b; 12,34b; 22,14; 24,28; Lk 4,23; 5,39; 6,31; 10,7b; 16,15b. Ferner Worte in der Form des zweigliedrigen Maschal: Mk 2,27; 3,27? 4,21. 22. 25; 7,15; 8,35. 36f.; 9,50b? 10,25; Mt 6,34a; 10,16b; 12,30. 35; 13,52? Lk 6,39; 12,3; 14,11; 16,9; Pap. Ox. I 5.

Nur eine leichte Weiterbildung des zweigliedrigen Maschal ist

[1] Über C. F. Burney, The poetry of Our Lord vgl. J. Hempel, Theol. Lit.-Ztg. 51 (1926), Sp. 435f. und M. Dibelius, Theol. Rundschau N.F. 1 (1929), S. 212.

es, wenn das eine Glied etwa in zwei synonyme Hälften zerlegt wird. So Mt 8, 20, wo das erste Glied des antithetischen Parallelismus membrorum zweigliedrig ist und einen synonymen Parallelismus membrorum bildet. Ähnlich ist Mt 7, 6 der Imperativ in einem synonymen Parallelismus gegeben, dem die Begründung (die man kaum als zweigliedrig wird auffassen dürfen) als dritte Zeile folgt. Von den beiden Mt 10, 28 in Antithese stehenden Imperativen ist der erste auf ein in zwei Gliedern angegebenes Objekt bezogen. Solche Weiterbildung ist ein natürlicher Vorgang, der sich auch beim alttestamentlichen Maschal beobachten läßt[1].

Eine andere Art der Weiterbildung liegt darin, daß das kurze Maschal durch eine Schilderung erweitert wird, wie es sich in der alttestamentlichen Spruchweisheit häufig findet. Statt daß es Prov 4, 18f. z. B. in der Form des zweigliedrigen Maschal hieße:

„Der Gottlosen Weg ist wie das Dunkel,
Aber der Frommen Pfad ist wie lichter Morgenglanz",

wird gesagt:

„Der Gottlosen Weg ist wie das Dunkel;
Sie erkennen nicht, wodurch sie zu Fall kommen.
Aber der Frommen Pfad ist wie lichter Morgenglanz,
Der immer heller leuchtet, bis voller Tag ist."

Oder es wird an die Warnung vor dem Gottlosen Prov 4, 14f. eine Schilderung seines Wesens angehängt 4, 16f., entsprechend wie 4, 12 der gute Weg beschrieben wird, den 4, 11 zu gehen mahnte. Solche Schilderungen können zu relativ ausführlichen Sittenbildern werden, in denen der Spötter, der Trinker, die Dirne usw. dargestellt werden; vgl. Prov 1, 11–14; 5, 3–6; 7, 6–23; 23, 31–35 usw.[2]. Nicht selten ist direkte Rede in solche Schilderung eingeflochten, vgl. Prov 1, 11–14; 5, 9–14; Sir 29, 24–28. Von den synoptischen Sprüchen gehören Lk 14, 8–10. 12–14; Mt 6, 19–21. 25–33; 7, 13f. hierher; auch Mt 5, 44–48 könnte man dazu rechnen. Zu Mt 6, 25–33 ist speziell Prov 6, 6–8 zu vergleichen. Solche Schilderungen können offenbar unter Umständen Erweiterung eines ursprünglichen Maschal sein, indem etwa ein Weisheitsdichter ein Volkssprichwort geistvoll weitergesponnen hat. Die Frage, ob das für synoptische Worte auch angenommen werden könnte, führt zur Betrachtung der Geschichte der Logien.

---

[1] Belege dafür unten bei der besonderen Behandlung der Bildworte.

[2] Solche Schilderungen finden sich auch in den Sprüchen des Amen(em)ope, z. B. Kap. 9 u. 11; Altorient. Texte zum AT S. 41f.

Zunächst ist sehr deutlich in der Überlieferung die Tendenz zu beobachten, verschiedene ähnliche Logien zu kombinieren. So sind Mk 8, 34—37 mindestens drei Worte kombiniert, die ursprünglich sicher isoliert waren:

(34) εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν,
ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ
καὶ ἀκολουθείτω μοι.
(35) ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι,
ἀπολέσει αὐτήν.
ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ [—],
σώσει αὐτήν.
(36) τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον
κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον
καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ;
(37) τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;

Die beiden ersten begegnen (außer an den Parallelstellen zu Mk 8, 34—37) auch Mt 10, 38f. ohne das letzte und bei Lk 14, 27; 17, 33. Also muß man sowohl die Verbindung von Mk 8, 34f. mit 8, 36f. wie die von Mk 8, 34 mit 8, 35 (bzw. Mt 10, 38 mit 10, 39) als sekundär beurteilen, ganz abgesehen von den Argumenten, die man aus dem Inhalt der Worte dafür beibringen kann. Es leuchtet aber weiter ein, daß möglicherweise auch in Mk 8, 36f. zwei ursprünglich selbständige Worte kombiniert sind; ja das ist sogar höchst wahrscheinlich; denn die Pointen von V. 36 und V. 37 gehen, genau besehen, auseinander. Beide Worte sind offenbar sprichwörtliche Redensarten, und zwar enthält V. 36 den Gedanken, der auch in Lk 12, 16—20 enthalten ist: der Reichtum hilft im Tode nichts, während V. 37 sagt: das Leben ist der Güter höchstes[1]. So ist also Mk 8, 34—37 eine sekundäre, durch leichte Assoziationen veranlaßte Kombination.

So sind wohl auch in Q, Lk 12, 2f. || Mt 10, 26f., zwei ursprünglich selbständige Logien kombiniert worden:

(2) οὐδὲν (δὲ) συγκεκαλυμμένον ἐστὶν
ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται,
καὶ κρυπτὸν
ὃ οὐκ γνωσθήσεται.

[1] Es ist deshalb verständlich, daß Lk den Mk-Vers 37 übergeht; sollte er ihn wirklich in seinem Mk-Text nicht gelesen haben, sollte V. 37 also sekundärer Zuwachs in Mk sein (W. Bußmann, Synopt. Studien I, S. 24), so wäre damit das oben Gesagte erst recht bestätigt.

(3) ἀνθ᾽ ὧν ὅσα ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε,
ἐν τῷ φωτὶ ἀκουσθήσεται,
καὶ ὃ πρὸς τὸ οὖς ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμείοις,
κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωμάτων.

Das erste dieser Logien begegnet auch isoliert Mk 4, 22. Andrerseits liegt Mk 4, 21 f. sicher eine ähnliche Kombination vor, indem V. 22 deutlich sekundär als Erklärung von V. 21 verwendet ist, der seinerseits auch ein ursprünglich isoliertes Logion war, das Lk 11, 33 und Mt 5, 15 in anderem Zusammenhang vorkommt.

Danach ist offenbar auch Mt 5, 39b – 42 || Lk 6, 29 f. zu beurteilen: schon in Q war mit der Mahnung, nicht wieder zu vergelten, die Mahnung (Mt V. 42, Lk V. 30) verbunden, dem Bittenden zu geben. So läßt sich auch vermuten, daß in Lk 6, 43 f. der Satz ἕκαστον (γὰρ) δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται ursprünglich eine freie Gnome gewesen ist[1], die an V. 43 angefügt wurde (wenn man nicht annehmen will, daß V. 43 aus der Gnome herausgesponnen ist, s. u.); vollends aber scheint der Schluß (der in der fragenden Fassung Mt 7, 16b ursprünglicher sein wird):

μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλάς;
ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα;

ursprünglich ein freies Logion gewesen zu sein. Jedenfalls aber ist die schon in Q vorliegende Verbindung von Lk 6, 45 mit V. 43 f. sekundär; denn in V. 43 f. sind unter den Früchten offenbar nicht nur Worte verstanden, sondern gewiß in erster Linie Taten, während V. 45 nur von Worten redet. Endlich sind möglicherweise auch in V. 45 zwei ursprünglich selbständige Worte kombiniert; Mt bietet sie 12, 34b. 35 in umgekehrter Reihenfolge[2].

So kann in Mt 6, 19 – 21 || Lk 12, 33 f. der letzte Satz ὅπου (γάρ) ἐστιν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου, sehr wohl ursprünglich eine freie Gnome gewesen sein. Und vielleicht darf man Lk 12, 48b, παντὶ (δὲ) ᾧ ἐδόθη πολὺ κτλ., für ein ursprünglich selbständiges Wort halten, aus dem die gleichnisartigen Sätze V. 47. 48a herausgesponnen sind. Ob Mk 2, 27 f. ähnlich zu beurteilen ist, erscheint mir fraglich (s. S. 14 f.); V. 28, daß der Mensch Herr über den Sabbat sei, wird wohl

[1] Vgl. das Sprichwort Berakh. 48a (Strack-B. I 467): „Jede Gurke wird an ihrem Saft erkannt."

[2] Das scheint wieder durch die rabbinische Tradition bestätigt zu werden, in der offenbar der Satz umlief: „Was im Herzen ist, ist auch im Munde"; vgl. Strack-B. I 639.

nur als Folgerung aus V. 27, daß der Sabbat um des Menschen willen da sei, existiert haben. Dagegen wird V. 27 als gesonderter Spruch für sich existiert haben, wie denn auch ein rabbinischer Spruch überliefert ist: „Euch ist der Sabbat übergeben, und nicht seid ihr dem Sabbat übergeben" (Strack-B. II 5). Ebenso wird es durch die rabbinische Tradition bestätigt, daß in Mt 6, 34 zwei ursprünglich selbständige Sprichwörter an V. 25—33 angefügt sind. Zu V. 34a vgl. Sanh. 100b: „Sorge nicht um die Sorge von morgen; denn du weißt nicht was der Tag gebiert"; zu V. 34b das mehrfach überlieferte Wort: „Es ist genug an der Not zu ihrer Stunde" (Strack-B. I 441). Bei Lk fehlt der Vers.

In einer Reihe der genannten Fälle handelt es sich freilich um Wahrscheinlichkeiten oder bloße Möglichkeiten. Es ist aber eine methodische Forderung, mit solchen Möglichkeiten zu rechnen, da die sicheren Fälle die Tendenz der Überlieferung klar machen, und man mit dieser Tendenz also auch da zu rechnen hat, wo die Quellen eine sichere Entscheidung nicht erlauben. Jedoch wäre es auch hier falsch, von einem ausnahmslos geltenden Gesetz zu sprechen; denn daß gelegentlich auch einmal ein Spruch reduziert wurde, etwa weil er in seiner Gesamtheit nicht in den Zusammenhang des Evangelisten paßte, liegt mir fern, zu bestreiten. So kann z. B. Mk 10, 43f. (ὃς ἂν θέλῃ κτλ.) gegenüber Mk 9, 35 (εἴ τις θέλει κτλ.) ursprünglich sein; ebenso Mt 10, 24 gegenüber Lk 6, 40 (s. u.). Und mit der Möglichkeit wäre immerhin zu rechnen, daß Lk 12, 2f. gegenüber Mk 4, 22 ursprünglicher ist, wenn ich auch das Umgekehrte für wahrscheinlicher halte.

Eine andere Tendenz der Überlieferung (und zwar schon der mündlichen, die ich übrigens auch bei dem eben Ausgeführten nicht ausschließen will) zeigt sich darin, daß zu einem vorhandenen Logion eine durch dies veranlaßte Neubildung (Analogiebildung) tritt. Offenbar war es nicht nur im alten Israel (wie es die Spruchweisheit zeigt[1], sondern auch bei den Rabbinen eine beliebte Übung des Scharfsinns, eine Wahrheit (etwa auch den Sinn einer Schriftstelle) in geistreichem Spiel möglichst vielseitig zu verbildlichen, sei es daß man einen Doppelspruch oder ein Doppelgleichnis bildete, sei es daß man zu einem überlieferten Spruch oder Gleichnis ein neues hinzuerfand. Ein Beispiel ist B. B. 12b:

---

[1] So liegt es z. B. nahe, Prov 6, 27f.; 15, 16f. und bes. etwa Sir 10, 1—5 zu erklären.

Wem man (= Gott) Unheil sendet,
dem sendet man nicht alsbald Glück.
Und wem man Glück sendet,
dem sendet man nicht alsbald Unheil."

Von diesem Doppelspruch ist auch die erste Hälfte allein umgelaufen (Strack-B. I 661); sie wird ursprünglich für sich existiert haben. Ähnlich steht es mit den drei parallelen Sprüchen Ex. 13b (s. o. S. 75), von denen mindestens der zweite eine Analogiebildung nach dem ersten sein dürfte[1]. Daß das auch für die christliche Überlieferung gilt, mögen zuerst einige außerkanonische Beispiele zeigen. Wenn Pseudoign. ad Magn. 9, 3 schreibt, daß es in den λόγια heißt:

ὁ μὴ ἐργαζόμενος (γὰρ) μὴ ἐσθιέτω,
ἐν ἱδρῶτι (γὰρ) τοῦ προσώπου σου φάγῃ τὸν ἄρτον σου,

so ist hier deutlich das auch 2. Th 3, 10 zitierte Sprichwort durch eine Neubildung nach Gen 3, 19 vermehrt. Noch deutlicher vielleicht liegt es 1. Klem 13, 2:

ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε,
ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν·
ὡς ποιεῖτε, οὕτως ποιηθήσεται ὑμῖν·
ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν·
ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε·
ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν·
ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν.

Niemand wird bezweifeln, daß diese Spruchreihe durch Analogiebildungen nach Form und Inhalt zustande gekommen ist, einerlei, wie man im einzelnen ältere und jüngere Stücke abgrenzen mag[2]. Ähnlich ist Did. 1, 3—5 eine Komposition, die aus dem Material von Mt 5, 39—48 bzw. Lk 6, 27—36 mit einzelnen Neubildungen geschaffen ist. Dazu endlich Clem. Alex. strom. IV 6, 41:

... μακάριοι (φησίν) οἱ δεδιωγμένοι ὑπὲρ τῆς δικαιοσύνης,
ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι.
καὶ μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκα ἐμοῦ,
ὅτι ἕξουσι τόπον ὅπου οὐ διωχθήσονται ...

[1] Der erste und der letzte Spruch sind auch einzeln überliefert worden (Strack-B. I 921). — Für Gleichnisse Beispiele unten. Für Sprichwörter ein Beispiel aus Alb. Socin, Arabische Sprichwörter und Redensarten (Tübinger Universitätsschr. 1878) Nr. 397: „Nicht alles, was rund ist, ist eine Nuß." Das Wort findet sich auch mit dem Zusatz: „Und nicht alles, was länglich ist, ist eine Banane (oder eine Mandel)."

[2] Vgl. R. Knopf zur Stelle im Ergänzungsband zum Handbuch zum NT.

So wird man schon Mk 9, 43—47 empfinden, daß es des Guten fast zuviel ist, wenn nacheinander Hand, Fuß und Auge als Verführer genannt werden, zumal die Rolle des Fußes als Verführer zwar nicht unmöglich, aber doch nicht naheliegend ist. In der Tat finden sich Mt 5, 29 nur Hand und Auge, und der Satz über den Fuß dürfte als sekundäre Analogiebildung zu dem über die Hand erwiesen sein. Ähnlich scheint es mir Lk 16, 10—12 zu liegen: V. 11f. ist eine erklärende Weiterbildung von V. 10[1]. So kann man wenigstens auch die Frage stellen, ob Mk 2, 22 eine Analogiebildung zu 2, 21 ist, während freilich Mt 7, 9f.; Mk 3, 24f. (bzw. Mt 12, 25; Lk 11, 17) den Eindruck einheitlicher Konzeption machen. Möglich aber ist, daß zu Mt 10, 24:

οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον,
οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ,

erst später der Satz V. 25a gebildet wurde:

ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ,
καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ (über V. 25b s. u.).

Ebenso auch, daß Lk 17, 4 (καὶ ἐὰν ἑπτάκις τῆς ἡμέρας ἁμαρτήσῃ κτλ.) eine spätere Erweiterung von V. 3 (ἐὰν ἁμάρτῃ ὁ ἀδελφός σου κτλ.) ist.

Komplizierter liegt es Mt 7, 1—5 (vom Richten), wo vielleicht V. 3—5 (vom Splitter und Balken) ursprünglich nicht zu den Mahnungen V. 1f. gehörte, sei es, daß V. 3—5 ursprünglich selbständig war, sei es, daß es zu V. 1f. hinzugebildet wurde. Der Vergleich mit Lk 6, 37f. und 1. Klem 13, 2 zeigt übrigens, wie leicht neue Bildungen in der Überlieferung hinzuwachsen; beides hat an der Lk-Stelle wohl stattgefunden: sekundäre Weiterbildung in V. 37 und Einfügung eines fremden Logions V. 38a. Ähnlich wird Mt 7, 7—11 ein Stück sein, das in verschiedenen Stadien gewachsen oder durch ursprünglich selbständige Stücke vermehrt ist, wobei das Urteil natürlich subjektiv bleibt[2].

---

[1] Nach Jülicher, Gleichnisreden II, S. 513 klingt V. 10 wie eine ursprünglich profane „Maxime", während erst V. 11f. spezifisch religiösen Sinn haben und vielleicht aramäisch nie existiert haben. Die letztere Annahme scheint mir freilich nicht nötig zu sein. — Das Herrenwort, das 2. Klem 8, 5; Iren. II 34, 3 und Hilarius, Epistula seu lib. Kap. 1 begegnet, und als dessen griechische Urform K. Köhler (Theol. Stud. u. Krit. 1922, S. 173—178) herstellt: εἰ ἐν τῷ μικρῷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ μέγα τίς δώσει ὑμῖν, möchte ich nicht wie Köhler für die Urform halten, die ursprünglich auch allein bei Lk gestanden habe, sondern für eine sekundäre Bildung auf Grund von Lk 16, 10—12.

[2] Im mandäischen Ginza R. I Lidzb. S. 18, 8 findet sich unter anderen Mahnungen, die an Mt 25, 31ff. erinnern, der Satz: „Denn jeder, der gibt, empfängt, und jeder, der leiht, erhält Bezahlung." Das Wort vom Suchen und Finden ist in Ginza R. öfter variiert; vgl. bes. Lidzb. S. 285, 9: „Was sie

Auch ist es in all diesen Fällen nebensächlich, ob man die mündliche oder die schriftliche Tradition verantwortlich macht; ein prinzipieller Unterschied besteht nicht.

Die Frage nach einer sekundären Erweiterung wird man auch da stellen müssen, wo nicht eine Aneinanderreihung geschlossener Sätze vorliegt, deren jeder für sich verständlich wäre, sondern wo auf ein geschlossenes Logion ein Satz folgt, der nur in seinem Anschluß an jenes verständlich ist[1]. Die Frage liegt dann so: Handelt es sich um eine einheitliche Konzeption oder um einen späteren Zuwachs? So kann man mit Wahrscheinlichkeit vermuten, daß der Salzspruch Mk 9, 50 in ursprünglicher Form erhalten ist: (καλὸν τὸ ἅλα) ἐὰν (δὲ) τὸ ἅλα ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; Was bei Q weiter folgte (εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι κτλ. Mt 5, 13) sieht nach einer sekundären Weiterspinnung aus. Immerhin muß die umgekehrte Möglichkeit offen gelassen werden. Ebenso liegt die Frage nach dem Verhältnis von Mk 4, 21 zur Q-Form Mt 5, 15; Lk 11, 33 (Lichtspruch).

Auch Mt 6, 24 könnte man vermuten, daß der Satz οὐδεὶς δύναται δυσὶν κυρίοις δουλεύειν ein selbständiges Wort gewesen ist, das dann durch die beiden nächsten ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει κτλ. weitergesponnen wurde. Zumal der Schlußsatz, οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ, macht mit seiner Applikation in 2. Pers. den Eindruck einer erbaulichen Erweiterung. Für Mt 6, 22f. könnte man zunächst vermuten, daß der erste Satz: ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός die Urzelle ist, und daß dieser Satz durch die beiden folgenden Zeilen erläutert wurde. Aber vielleicht ist der Satz zu inhaltsarm, so daß er vielmehr als sekundäre Einleitung zu dem ursprünglichen Doppelspruch (ἐὰν ᾖ ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς ... ἐὰν δὲ ...) anzusehen wäre (Klostermann); sekundäre Ergänzung aber ist sicher der Schluß (εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοί ...), der bei Lk noch weiter ausgesponnen ist. Daß das Wort zu deutenden Erweiterungen herausforderte, zeigt ja Lk 11, 34—36. In etwas anderer Weise könnte Mk 10, 43b. 44 (ὃς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν κτλ.), als ursprünglich selbständiges Logion, durch V. 42. 43a (οἱ δοκοῦντες ἄρχειν κτλ.) nachträglich seine Folie erhalten haben, wobei dann vielleicht erst die 2. Pers. in das alte Logion hineingebracht

---

suchen, sollen sie finden; was sie erbitten, soll ihnen gewährt werden"; vgl. S. 190, 11f.; 271, 8.

[1] So ist in dem S. 88 zitierten Wort Sanh. 100b die Fortsetzung: „Vielleicht ist man morgen nicht mehr, und dann hätte man sich um eine Welt gesorgt, die einem nicht mehr gehört", offenbar sekundäre Fortbildung.

wurde; hierfür kann man sich auf Mk 9, 35 berufen, das, wenn es auch die Verkürzung eines ursprünglichen Doppelspruchs sein mag, doch die 2. Pers. noch nicht enthält.

Für Mt 5, 44—48 weise ich nur auf die Möglichkeit hin, daß V. 46f. sehr wohl sekundär sein kann im Verhältnis zu V. 44f., ferner daß der ursprüngliche Zusammenhang von V. 48 mit V. 44—47 keineswegs sicher ist, wie schon die abweichende Überlieferung bei Lk zeigt[1]. Aus Mt 6, 25—34 ist schon oben V. 27 als sekundäre Einfügung und V. 34 als doppelter Nachtrag ausgeschieden worden. Wieweit die Komposition im übrigen eine Einheit ist, läßt sich kaum entscheiden. Denkbar wäre, daß V. 25 ein selbständiges Logion war; V. 26. 28—30 könnten auch ursprünglich selbständig gewesen und dann mit V. 25 kombiniert worden sein, könnten aber auch eine weitere Ausspinnung von V. 25 sein. Mit größerer Sicherheit dürfte man V. 31—33 als eine sekundäre Weiterbildung ansehen. Wie weit in all diesen Fällen die mündliche, wie weit die schriftliche Tradition gewirkt hat, ist weder zu entscheiden, noch von prinzipieller Bedeutung.

Wieder handelt es sich wesentlich um Möglichkeiten. Man darf nun in solche Erwägungen nicht vorschnell die Frage nach der „Echtheit" mischen. Sowenig ein einheitlich konzipiertes Wort ohne weiteres als echtes Jesuswort gelten kann, sowenig ist eine sekundäre Komposition notwendig unecht. Denn die Tradition kann echte Jesusworte kombiniert haben[2], aber Jesus kann auch ein schon vorhandenes Wort aufgegriffen und von sich aus bereichert haben. Auch darf man nicht aus dem ästhetischen Wert der Logien argumentieren, etwa bei Mt 6, 25—34; denn das Künstlerische dieser Logien beruht nicht auf der individuellen, persönlichen Art zu schauen und zu reden, sondern ganz auf der volkstümlichen Art, die ein Erbteil in der Pflege der Gattung des Sprichworts ist. Gleichwertige Sprichwörter zeigen — natürlich neben Minderwertigem — die alttestamentliche Weisheit wie die volkstümliche Sprichwortliteratur überhaupt. Endlich aber darf man den einzelnen Fall nicht isoliert betrachten; es kommt auch nicht auf das Urteil über einen einzelnen Fall an, sondern es fragt sich nur, ob man mit einer Tendenz der Überlieferung zur Weiterbildung alter

[1] Die Parallele in mand. Ginza R. VII, Lidzb. S. 216, 7f.: „Der Mitleidige, der Mitleid empfindet, gleicht der Sonne, die über Gute und Böse leuchtet", erlaubt vorläufig keine Folgerungen nach irgendeiner Seite.

[2] Ich erinnere wieder an das Verfahren in Did 1, 3—5; 1. Klem 13, 2; vgl. etwa noch Justin apol. I 15.

Logien rechnen muß. Und das scheint mir der Fall zu sein. So ist z. B. weithin auch die Spruchsammlung des Siraziden zu erklären: der Verf. übernimmt altes volkstümliches Spruchgut, kombiniert und erweitert es, sammelt wohl auch Kombinationen und Weiterbildungen anderer „Weiser", die ihm schon vorlagen. Einige zweifelhafte Fälle solcher Art kommen alsbald unter einem bestimmten Gesichtspunkt zur Sprache. Hier will ich zwei Beispiele anführen, „Möglichkeiten" meinetwegen, die aber m. E. den Vorzug der Evidenz haben.

Sir 29, 1–6 sind zunächst einige Sprüche kombiniert, die offenbar ursprünglich selbständig waren:

„Ein gutes Werk tut, wer dem Nächsten leiht,
Und wer ihm beispringt, hält das Gebot."

Ferner: Leihe dem Nächsten, wenn er in Not ist,
Und du, gib es dem Nächsten zurück zur bestimmten Zeit."

V. 3 wird man vielleicht schon als sekundäre Weiterbildung bezeichnen müssen:

„Mache feste Zusage und sei ihm treu,
So wirst du stets, was du brauchst, bekommen."

Doch kann dies auch ein selbständiges Sprichwort sein; dasselbe gilt von V. 4:

„(Denn) viele bitten um ein Darlehen.
Und bereiten Mühsal denen, die ihnen leihen."

Sicher aber ist die ausführliche Schilderung des säumigen Schuldners und des geprellten Gläubigers, je in 4 Zeilen V. 5 und 6, kein Sprichwort mehr, sondern eine sekundäre Weiterbildung des Weisheitslehrers.

Ebenso ist 11, 18 offenbar ein Sprichwort:

„Mancher will reich werden, indem er sich kasteit,
Und (nachher) bleibt der Erfolg ihm aus."

Dazu ist in V. 19 eine erläuternde Weiterbildung getreten:

„Wenn er denkt: Ich habe Ruhe gefunden,
Und nun will ich essen von meinem Gut,
Da weiß er nicht, was für ein Tag kommt,
Und er es einem andern lassen und sterben muß."

In ein neues Licht treten nun aber die Möglichkeiten, wenn man andere Fälle ins Auge faßt, in denen an der Hand der Quellen eine Erweiterung ursprünglicher Logien durch Zusätze mit Sicherheit zu konstatieren ist. Und zwar handelt es sich hier um Weiterbildungen in der schriftlichen Tradition, während in den vorher besprochenen Fällen mündliche wie schriftliche Tradition in Frage kommt. Wenn es Mt 17, 20 am Schluß des Wortes von der Kraft des Glaubens heißt: καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν, so wird diese pedantische Bemerkung durch den Vergleich mit Lk 17, 6 und mit der Mk-Fassung (Mk 11, 23) als Zusatz erwiesen. An die goldene Regel ist Mt 7, 12 der Zusatz gehängt: οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται. Das entspricht dem Zusatz, den Mt 22, 40 zum höchsten Gebot gemacht hat: ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐν-

τολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται. Der Zusatz, den Mt 15,20b zu dem letzten Wort von der Reinheit gemacht hat, kam oben schon zur Sprache; wichtiger ist im jetzigen Zusammenhang, daß er 7,20 an das Wort vom Baum und der Frucht die Applikation gehängt hat: ἄραγε ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς. Ein ähnlicher Anhang findet sich Mt 10,25b zum Logion vom Schüler und Meister: εἰ τὸν οἰκοδεσπότην Βεελζεβοὺλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοὺς οἰκιακοὺς αὐτοῦ, ein Satz, der jedoch vielleicht nicht eigene Bildung des Mt ist, sondern einen selbständigen Spruch verwertet. So wird auch das μὴ οὖν φοβεῖσθε κτλ. Mt 10,31 || Lk 12,7b eine schon von Q gebotene redaktionelle Schlußwendung sein, die das Logion V. 29f. mit V. 28 verknüpft. Vielleicht ist Mt 12,36f. ähnlich zu beurteilen.

Lk hat 9,60 das Wort ἄφες τοὺς νεκροὺς κτλ. um den Zusatz vermehrt: σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, der durch Mt 8,22 als solcher erwiesen wird ebenso wie durch den Vergleich von Lk 4,43; 9,2. 11; 16,16; 18,29; 21,31 mit Mk 1,38; 6,7. 34; Mt 11,12; Mk 10,29; 13,29. Plumper ist der Zusatz zum Wort vom gespaltenen Reich Lk 11,18b: ὅτι λέγετε ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλειν με τὰ δαιμόνια. Auch sehe man, wie in der nazaräischen Bearbeitung von Mt 18,22 Jesu Wort durch den motivierenden Zusatz vermehrt ist: καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις μετὰ τὸ χρισθῆναι αὐτοὺς ἐν πνεύματι ἁγίῳ εὑρίσκετο ἐν αὐτοῖς λόγος ἁμαρτίας[1]. Aus der Textgeschichte nenne ich den großen Zusatz des Cod. D u. a. zu Mt 20,28, wo mittels der Übergangsbildung ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι eine Variante von Lk 14,8–10 angefügt ist. Aus der apokryphen Überlieferung ist ein sehr instruktiver Fall 2. Klem 5,2–4: nachdem eine Variante zu Mt 10,16 || Lk 10,3 zitiert ist, folgt dazu, durch eine Übergangsfrage des Petrus vermittelt, ein Herrenwort als Erläuterung: μὴ φοβείσθωσαν τὰ ἀρνία τοὺς λύκους μετὰ τὸ ἀποθανεῖν αὐτά. Dazu stellt sich der Kommentar, den Jesus in der nazaräischen Bearbeitung von Mt 19,16ff. dem Reichen auf seine Frage zu der Forderung, die Gebote zu halten, gibt: quomodo dicis, legem feci et prophetas? quoniam scriptum est in lege: diliges proximum tuum sicut te ipsum; et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos.

Natürlich finden sich solche Zusätze nicht nur am Schluß eines

[1] A. Schmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien S. 23. Vgl. Hieron. c. Pelag. III 2.

Logions. Man vergegenwärtige sich zunächst die Form, die Mt 10,26 in Pap. Ox. 654,5 gewonnen hat:

[πᾶν τὸ μὴ ἔμπροσ]θεν τῆς ὄψεως σου καὶ [τὸ κεκρυμμένον] ἀπὸ σοῦ ἀποκαλυφθήσετ[αί σοι
οὐ γάρ ἐσ]τιν κρυπτὸν ὃ οὐ φανε[ρὸν γενήσεται]
καὶ θεθαμμένον ὃ ο[ὐκ ἐγερθήσεται].

In der Regel sind die Erweiterungen, die ein Logion am Anfang erfahren hat, durch den Zusammenhang begründet, in den es gestellt ist. In primitiver Weise ist das Wort Mk 4,24 so eingeleitet durch βλέπετε τί ἀκούετε. So soll auch Mk 11,22 das ἔχετε πίστιν θεοῦ die Einleitung für das Wort V. 23 bilden. Ebenso dürfte das ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ Mt 5,39 die von Mt gebildete Einleitung sein, um das folgende Logion in den Zusammenhang der Gesetzesinterpretationen einzufügen. Entsprechend wird das ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως Mt 5,34 wohl Bildung des Mt sein an Stelle einer ursprünglich einfacheren Wendung wie etwa „Schwöret nicht!", wenn Mt nicht gar die ganze Ausführung V. 34—37 selbständig gebildet hat auf Grund einer Vorlage, die Mt 23,16—22 entspricht. Zweifellos ist das ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς Mt 7,16a eine Übergangsbildung des Mt. So wird auch wohl der Satz Mt 12,34a zu beurteilen sein: γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες, dem bei Lk nichts entspricht. Mt hat durch ihn das folgende Logion — dabei die beiden Stücke umdrehend — mit der Situation fester verknüpfen wollen. Eine Übergangsbildung des Mt ist auch 10,26a: μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς. Ebenso ist auch der berühmte Satz: τί δὲ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον Lk 12,57 nichts als eine Übergangsbildung des Lk, um V. 58f. mit V. 54—56 zu verklammern. Eine einfachere Übergangsbildung liegt Lk 6,27a vor: ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν. Einleitende Bildungen sind vielleicht: καλὸν τὸ ἅλας Mk 9,50 und ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός Mt 6,22 (s. o. S. 91).

Zu solchen einleitenden oder abschließenden Zusätzen forderten besonders die Bildworte heraus. Von schon genannten Erweiterungen gehören vielleicht Mt 10,25b und sicher Lk 11,18b hierher. Auch Mt 7,16a. 20 wären hier zu nennen, Bildungen, durch die Mt das Wort von den Früchten auf die Pseudopropheten anwendet. Auch das oben schon als vermutlicher Zusatz betrachtete Wort Mt 6,24c οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ kann entsprechend aufgefaßt werden. Solche Erklärungen sind ferner sichtlich die Einleitungen zum Salz- und Lichtspruch Mt 5,13 und 14: ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλα τῆς γῆς bzw. τὸ φῶς

τοῦ κόσμου, mit denen Mt die bei Mk wie Lk ohne Deutung überlieferten Logien auf die Jünger deutet; ebenso auch Mt 5,16, wo das οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν κτλ. die Anwendung gibt. Ebenso das ὁδηγοί εἰσιν τυφλοὶ τυφλῶν, mit dem Mt 15,14 das Wort von den blinden Blindenführern einleitet. Schon früher (S. 15) ist gezeigt, daß Mk 7,15 als Rätselwort empfunden wurde, dem in 7,18f., durch V. 16f. mit V. 15 verbunden, ein Kommentar gegeben ist, der endlich in V. 20—23 eine noch spätere Weiterbildung erfahren hat. Ferner ist Mk 2,19b. 20, das man längst aus anderen Gründen für sekundär gehalten hat, eine schlechte Anwendung des ursprünglichen Logions V. 19a, das die typische Form des Fragewortes hat und als solches stilgemäß als Gegenfrage gebraucht wird (s. o. S. 42). Aber auch die zweite Hälfte von Mk 2,17, οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς, wozu Lk 5,32 noch εἰς μετάνοιαν fügt[1], wird sekundäre Erklärung des Bildworts vom Arzt sein; bei Justin apol. I 15 erscheint es noch mit dem Zusatz: θέλει γὰρ ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἢ τὴν κόλασιν αὐτοῦ. Daß auch Mk 3,26 bzw. Mt 12,26; Lk 11,18 eine sekundäre Erläuterung des Bildworts vom gespaltenen Reich und Haus ist, dünkt mich nicht ebenso wahrscheinlich. Wie leicht die Erklärung eines Herrenwortes selbst als ein dazu gehöriges Stück angesehen werden konnte, zeigt 2. Klem 8,5f., wo es nach der Anführung einer Variante von Lk 16,10f. heißt: ἄρα οὖν τοῦτο λέγει (also meint er folgendes)· τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγίδα ἄσπιλον, ἵνα τὴν ζωὴν ἀπολάβωμεν[2]. Ein modernes Beispiel für diesen Vorgang bot W. Lütgert beim Theologentag in Frankfurt a. M. am 12. Oktober 1928, wo er Joh 15,5b in der Form zitierte:

„Ohne mich könnt ihr nichts tun,
mit mir könnt ihr alles tun."

Endlich illustriert gelegentlich die Textgeschichte den besprochenen Vorgang, z. B. Lk 11,34—36. Das Stück ist kaum mehr einleuchtend zu

[1] Mit diesem Zusatz erscheint das Wort auch bei Justin apol. I 15,8; Ps. Justin de resurr. 7, p. 593 B. Ohne den Zusatz 2. Klem 2,4; während Barn 5,9 die Handschriften schwanken.

[2] Vgl. auch Clem. hom. 3,5: οὐκ ἔξεστιν τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς υἱοῖς τῆς βασιλείας ἀγαθὰ τοῖς διὰ τὸ ἀδιάκριτον ἀλόγοις ζῴοις παρεικασθεῖσιν παρασχεῖν. Hier hat der Kommentar das Bildwort (Mk 7,27) verdrängt; dabei hat auch wohl Mt 7,6 eingewirkt. Ähnliches zeigt die Überlieferung der Herrenworte in der Abendmahlsliturgie; hier wird vielfach 1. Kor 11,26 zu einem an die Einsetzungsworte angeschlossenen Herrenwort; vgl. G. P. Wetter, Altchristl Liturgien I 1921, S. 62f.

analysieren; es ist nur deutlich, daß in V. 35 und 36 verschiedene Erklärungsversuche des dunklen Wortes vorliegen.

Es handelt sich offenbar um allgemeingültige Erscheinungen, nicht um Eigentümlichkeiten eines oder einiger Evangelisten. Über das Mehr oder Weniger kann man streiten, aber die allgemeine Tendenz der Überlieferung kann man m. E. nicht in Abrede stellen. Auch ist klar, daß man sich mit solchen Beobachtungen nicht auf die Fälle beschränken darf, in denen ein Vergleich der Quellen möglich ist, sondern daß man die Linie der Betrachtung bis hinter unsere letzten Quellen, Q und Mk, zurückziehen muß und so in der Tat einen Einblick in das Werden der Tradition erhält vor ihrer Fixierung in den uns zugänglichen Quellen.

Zur weiteren Geschichte der Logientradition gehört es, daß neben Erweiterungen verschiedener Art Umgestaltungen, z. T. mit jenen verbunden, zu beobachten sind, für die verschiedene Motive in Betracht kommen. Das äußerlichste Motiv ist das sprachliche, das besonders bei Lk wirksam ist. Er vermeidet Semitismen und arbeitet nicht selten die parallelen Glieder um, ein Verfahren, das längst beobachtet ist, und für das ich deshalb nur kurz auf Lk 6,40; 11,17; 12,33f.; 13,23f. als beliebige Beispiele verweise[1]. Zu solcher Umgestaltung gehört ferner, daß die Frageform von Mk 4,21 (Lichtspruch) bei Mt 5,15 || Lk 11,33 als (negative) Aussage erscheint; ebenso steht es Mt 7,16b (von den Früchten) gegenüber Lk 6,44b und Lk 6,39 (vom blinden Blindenführer) gegenüber Mt 15,14b. Die Frage dürfte im allgemeinen ursprünglicher sein, weil sie dem argumentativen Charakter des Maschal besser entspricht. Doch läßt sich das nicht als unbedingt gültiges Gesetz feststellen, denn Mk 3,27 (von der Plünderung des Starken) erscheint Mt 12,29 als Frage.

Das dogmatische Motiv, das in den Zusätzen Mk 2,17b. 19b. 20 zu beobachten war, ist ebenso Mk 8,35 wirksam, wo das ἀπολέσαι τὴν ψυχήν durch den Zusatz ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου (das letztere haben Mt und Lk wohl noch nicht gelesen) christlich erweitert ist, wie Mt das ἕνεκεν ἐμοῦ auch 10,39 in die mutmaßliche Q-Form eingeschoben hat, in der es nach Lk 17,33 ebenso fehlte, wie es in der Vorlage von Joh 12,25 gefehlt hat. Eine bekannte dogmatische Umgestaltung liegt Mk 10,45 vor, wo man die Urform aus Lk 22,27 erschließen möchte (s. u.). Das dogmatische Motiv ist natürlich nicht gemeint als ein bewußtes Eintragen bestimmter Lehrsätze, sondern als

[1] Vgl. auch P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen (Handbuch zum NT I 3) 285; E. Norden, Agnostos Theos 357ff.

ein in der Regel unbewußtes Abfärben christlicher Anschauungen. So ist auch das Verhältnis von Mk 11,22f. zu Mt 17,20 bzw. Lk 17,6 zu verstehen. Das ursprüngliche Wort vom bergeversetzenden Glauben, in seiner Form eine ebensolche Paradoxie wie das Wort vom Kamel und Nadelöhr Mk 10,25 Parr., redet nicht vom Wunderglauben, sondern wendet sich gegen die ὀλιγόπιστοι überhaupt (vgl. Mt 6,30 Par.). Mt hat durch die Einfügung des Wortes in den Zusammenhang der Heilungsgeschichte ihm die Beziehung auf den Wunderglauben gegeben. Mk hat das Wort speziell auf den Gebetsglauben bezogen, wie die Hinzufügung von V. 24 zeigt, und deshalb eingefügt: καὶ (ὃς ἂν) μὴ διακριθῇ κτλ.; er hat das Wort also für die Diskussionen umgeprägt, wie sie Jak 1,6f.; Herm. mand. IX auftauchen[1].

In der außerkanonischen Literatur mangelt es nicht an Parallelen dazu. Die nazaräische Fassung von Mt 7,23 lautet: ἐὰν ἦτε ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς μὴ ποιῆτε, ἐκ τοῦ κόλπου μου ἀπορρίψω ὑμᾶς[2]. Und damit vergleiche man 2. Klem 4,5: εἶπεν ὁ κύριος· ἐὰν ἦτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ, οὐκ οἶδα ὑμᾶς, πόθεν ἐστέ, ἐργάται ἀνομίας. Man sieht daraus, wie sehr die Herrenworte solchen Veränderungen ausgesetzt waren. Oder man denke an die indirekte Wiedergabe von Mt 28,19 in Const. Ap. V 7,30: μαθητεῦσαι πάντα τὰ ἔθνη καὶ βαπτίσαι εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ. Wie leicht konnten solche Variationen als wirkliche Form des Herrenwortes angesehen werden. Daß es sich hier nicht um eigentliche Logien, sondern um andere Herrenworte handelt, macht für das Prinzip nichts aus. Als Beispiel für die Änderung eines eigentlichen Logions kann man weiter etwa 2. Klem 8,5 anführen: εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει; λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν (vgl. Lk 16,10, s. o. S. 90,1), dessen Fortsetzung schon oben zitiert wurde. Ferner die Form, die das Wort von der Bergstadt Mt 5,14 Pap. Ox. 1,6 gewonnen hat: πόλις οἰκοδομουμένη ἐπ' ἄκρον [ὄ]ρους ὑψηλοῦς καὶ ἐστηριγμένη οὔτε πε[σ]εῖν δύναται οὔτε κρυ[β]ῆναι. Endlich die Fortbildung von Mt 7,7a bei Orig. de orat. 14,1:

αἰτεῖτε τὰ μεγάλα καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται,
καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προστεθήσεται.

Auch den Zusatz, den Mt 10,26 in Pap. Ox. 654,5 (s. o. S. 95) zum

---

[1] Vgl. A. Fridrichsen, Le problème du miracle S. 54—56.

[2] Schmidtke, a. a. O. S. 297ff. Überhaupt denke man an die nazaräische Bearbeitung des Mt.

Schluß bekommen hat, wird man als dogmatisch motiviert bezeichnen müssen; denn das (οὐ) τεθαμμένον ὃ οὐκ ἐγερθήσεται soll offenbar die Auferstehungslehre vortragen[1].

Andere Umgestaltungen sind durch die Einfügung in den Zusammenhang veranlaßt; und zwar können eben dies auch spezifisch „christliche" Änderungen sein, indem die Einfügung eines Logions in die christliche Tradition unter Umständen die Form bestimmte und das Wort in eine ganz neue Beleuchtung rückte.

Der Gesichtspunkt des Zusammenhangs hat die Komposition Mt 7,16–20 gestaltet. Wie schon gesagt, ist V. 16a ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς eine Übergangsbildung, die den Zusammenhang mit der Warnung vor den Pseudopropheten V. 15 herstellt. V. 16b (μήτι συλλέγουσιν κτλ.) ist überliefertes Logion, aber V. 17 (οὕτως πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖ κτλ.) ist eine pedantische Neubildung, der bei Lk nichts entspricht, und die den in Q vorhandenen Zusammenhang zwischen V. 16b und V. 18 (οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν κτλ.) stört. V. 19 (πᾶν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν κτλ.) ist eine Bildung nach 3,10, durch Assoziation veranlaßt; um das Wort im Zusammenhang brauchen zu können, hat Mt das καλόν eingefügt, das 3,10 mit Recht fehlt. V. 20 endlich (ἄραγε – ἐπιγνώσεσθε αὐτούς) ist als zusammenfassende Schlußbildung schon nachgewiesen worden.

Ähnlich hat Mt einen Zusammenhang 10,26–31 hergestellt. Die einleitenden Worte μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς und V. 31 (μὴ οὖν φοβεῖσθε) sind, wie schon gezeigt, Bildungen der Redaktion. Während Mt die hier schon in Q aneinandergereihten Logien im übrigen offenbar wesentlich in ursprünglicher Form bringt, hat er, um den Zusammenhang zu festigen, in V. 27 eine meist mißdeutete Änderung angebracht. Er hat den ursprünglichen Maschal durch Einführung der 1. Pers. in eine Weissagung über das Verhältnis der Jüngermission zur Predigt Jesu verwandelt. Also nicht Lk ist der sekundäre, weil er gar schon zwei Perioden der christlichen Mission unterschiede (wie hätte die erste Periode auch als ein εἰπεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ und λαλεῖν πρὸς τὸ οὖς ἐν τοῖς ταμείοις bezeichnet werden können!), sondern Mt hat geändert: der Spruch war ursprünglich gar kein verheißendes Trostwort, was schon die unbefangene Auffassung von Mt 10,26 || Lk 12,2 (bzw. Mk 4,22) zeigen sollte, sondern er war eine volkstümliche Warnung, jemandem Geheimnisse anzuvertrauen, genau so profan wie etwa das deutsche: „Die Sonne

[1] Vgl. Reitzenstein, Gött. gel. Anz. 1921, S. 172.

bringt es an den Tag"[1]. In Q ist (wie in Mk) das Wort schon als Verheißung gedeutet worden; denn nur so war es für die christliche Tradition brauchbar. Mt setzt diesen Prozeß durch seine Änderung gradlinig fort.

Entsprechend liegt, wie z. T. schon erwähnt, der Tatbestand Mt 5,13–16: die Anreden ὑμεῖς ἐστε κτλ. V. 13 und 14 sind Bildungen des Mt, um die Worte dem Zusammenhang der Jüngerrede einzugliedern; V. 16 ist seine Schlußbildung, die die Anwendung bringt, und in V. 14 ist aus anderer Tradition das Wort von der Bergstadt eingeschoben, dessen Sinn nun auch durch die Umgebung bestimmt wurde.

Bei Lk, der im allgemeinen konservativer bei der Aufreihung von Logien verfährt, läßt sich doch Ähnliches beobachten. So hat er 6,27–35 aus den Stücken über die Wiedervergeltung und die Feindesliebe einen einheitlichen Abschnitt über das Thema der Feindesliebe herzustellen versucht. Zunächst ist das ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν eine Einleitungsbildung des Lk (s. o.). Ob Lk dann in V. 27f. den Text von Q bereichert hat, oder ob er ihn in anderer Form vor sich hatte als Mt, wird sich schwer entscheiden lassen, ebensowenig m. E. ob er in V. 29b ursprünglicher ist als Mt. Jedenfalls aber ist die Einfügung von V. 29f. und gar die von V. 31 an dieser Stelle seine Arbeit, wie der Vergleich mit Mt zeigt. V. 34 halte ich für eine eigene Bildung des Lk, der das V. 30 übergangene Motiv des δανίσασθαι (Mt 6, 42) hier verwerten wollte. Ebenso ist V. 35a (πλὴν ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν κτλ.) seine Bildung: er mußte hier den Imperativ von V. 27 wiederholen, um die Verheißung V. 35b (bei Mt V. 45 direkt auf den imperativischen Anfang folgend) anfügen zu können, weil er sie oben übergangen hatte, um hinter V. 28 erst die Imperative des anderen Stücks V. 29 (Wiedervergeltung) zu bringen. Von Lk 6, 36 = Mt 5, 48 war schon die Rede: einer von beiden hat geändert; entweder Mt, um das Wort als Abschluß des Vorigen, oder Lk, um es als Einleitung des Folgenden verwenden zu können.

---

[1] So auch v. Sybel, Theol. St. u. Kr. 1927/28, S. 386. – Als Parallelen vgl. Koh 10,20:

„Einen König verwünsch auch auf deinem Lager nicht,
einen Reichen schmäh auch nicht in deiner Kammer (LXX ἐν ταμείοις);
die Vögel könnten's davon tragen,
die Boten der Lüfte könnten's verraten."

Ferner das arabische Sprichwort (Leonh. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel 1903, S. 235): „Ein Wort, zwischen zweien gewechselt, wird unter zweitausend verbreitet." Rabbinisches bei Strack-B. I 578f.

Eine völlige Umgestaltung hat infolge der Eingliederung in fremden Zusammenhang das merkwürdige Stück Mt 5,25f. ‖ Lk 12,58f. erfahren. Bei Mt sind die Worte einfach eine Mahnung zur Versöhnlichkeit, die er z. T. allegorisch versteht, sofern er den Richter auf Gott deutet. Ursprünglich scheint es ein Gleichnis gewesen zu sein: wie man im bürgerlichen Leben rechtzeitig alles tut, um nicht vor den Richter zu kommen, so auch im Leben vor Gottes Augen; es gilt also rechtzeitig Buße tun! (Auffallend ist die imperativische Form; doch ist auch Mt 7,6 ein Bildwort in solcher Form.) Wie Lk das Stück aufgefaßt hat, ist nicht ganz klar; die Form scheint er besser als Mt bewahrt zu haben.

Wie einige der angeführten Beispiele zeigen, am schlagendsten Mt 10,26f. ‖ Lk 12,2f. (bzw. Mk 4,22), handelt es sich gar nicht nur um redaktionelle Umgestaltungen, denen das Traditionsgut unterworfen war, sondern auch ohne solche wurde es durch die Aufnahme in die Gemeindeüberlieferung vielfach in eine neue Beleuchtung gerückt. Ein typisches Beispiel, wie ein Maschal mit dem Inhalt profaner Volksweisheit durch die Aufnahme in die Überlieferung der Gemeinde religiösen, ja spezifisch „christlichen" Sinn erhält, bieten die beiden Mk 8,36. 37 vereinten Logien. Zum ersten, dessen Sinn, wie oben (S. 86) gesagt, auch für die Geschichte vom reichen Bauern (Lk 12,16–20) konstitutiv ist, bietet die jüdische Weisheit manche Parallelen, z. B. Sir 11,18f.:

„Mancher will reich werden, indem er sich kasteit,
und (nachher) bleibt der Erfolg ihm aus.
Wenn er denkt: ich habe Ruhe gefunden,
und nun will ich essen von meinem Gut,
da weiß er nicht, was für ein Tag kommt,
und daß er es einem andern lassen und sterben muß" [1].

Stände Mk 8,36 zufällig unter den Proverbien oder im Buch des Siraziden, so würde Niemand seinen Sinn mißverstehen. Mk 8,37, durch Ideen-Assoziation damit verknüpft (s. o.), ist ein Sprichwort, das echt

---

[1] Vgl. noch Strack-B. II 190f. und Ps.-Phokyl. 116f. (J. Bernays, Ges. Abh. I, S. 258): οὐδεὶς γινώσκει τί μεταύριον ἢ τί μεθ' ὥραν·
ἄσκοπός ἐστι βροτῶν κάματος, τὸ δὲ μέλλον ἄδηλον.
Übrigens ist dieser Gedanke für Lk 12,16—20 nur eine konstitutive Voraussetzung. Die eigentliche Pointe beruht in der Warnung, Gott durch zu große Sicherheit und Glückszuversicht herauszufordern. Sie beruht auf jenem Gottesglauben, der in der verbreiteten Angst vor dem „Berufen" wirksam ist. Vgl. das Sprichwort: „Die Vögel, die frühmorgens singen, frißt die Katze" und anderes bei Fr. Pfister, Blätter zur bayr. Volkskunde 10 (1925), S. 13f.

volkstümlich den Gedanken zum Ausdruck bringt, daß das Leben der Güter höchstes ist, und zu dem es in orientalischer Literatur Parallelen gibt; so heißt es in „Tausendundeine Nacht" (Übersetzung von M. Henning I, Reclam, Universalbibliothek Nr. 3559/60, S. 94):

„Du magst leicht dein Land mit einem anderen vertauschen,
Für dein Leben jedoch findest du keinen Ersatz."

Ferner (ebenda S. 164):

„Wenn dich ein Sklave ins Unglück gestürzt hat,
Womit wirst du dein Leben dann loskaufen?
Diener findest du wohl in Menge,
Aber für dein Leben findest du keinen Ersatz[1]."

Ähnliches gilt von Mt 8, 20 ‖ Lk 9, 58, einem Worte, das ganz den volkstümlichen Pessimismus enthält, wie er seine künstlerische Ausprägung in Qohelet und Hiob gewonnen hat, und das vielleicht erst in der griechischen Gemeinde auf Jesu Person bezogen wurde (s. S. 27)[2].

Diesen Prozeß muß man sich besonders bei den Bildworten gegenwärtig halten. Waren die Worte vom Salz und vom Licht Mt 5, 13. 14f.; Lk 14, 34f.; 11, 33, bzw. Mk 9, 50; 4, 21 ursprünglich Sprichwörter profaner Lebensweisheit? Daß die Erläuterungen der Evangelisten oder ihre Stellung im Zusammenhang über ihren ursprünglichen Sinn keine Auskunft geben, ist deutlich. Ebensowenig bietet die Stellung von Mk 2, 21f. (neuer Flicken und neuer Wein) irgendwelche Gewähr für den ursprünglichen Sinn. Waren es ursprünglich ganz profane Meschalim? Der Gegensatz von alt und neu scheint zwar die Pointe zu

---

[1] Vgl. auch G. W. Freytag, Arabum proverbia I (1838), S. 97, Nr. 284: Quum mortis tempus adest, amplus campus angustus est; ebd. II (1839), S. 577, Nr. 591: Non est obiurgatio post mortem. Pantschatantra (deutsch von R. Schmidt S. 134) I 443: „Bei dem Verluste eines schönen Landstücks oder dem eines klugen Dieners ist zu sagen: bei dem Verluste eines Dieners trifft auch die Fürsten der Tod; selbst verlorenes Land ist leicht wiederzuerlangen, aber nicht so verlorene Diener." — Wetstein, der zu dem Verse (zur Parallele Mt 16, 26) sagt: sententia est proverbialis, quam Christus a vita temporali ad alteram et aeternam transfert, bringt zum Gedanken eine Reihe Parallelen aus der klassischen Literatur; vgl. besonders Homer Il. IX 401f.: οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον οὐδ' ὅσα φασὶν Ἴλιον ἐκτῆσθαι, εὖ ναιόμενον πτολίεθρον.

[2] Die schon von Wetstein zitierte Parallele Plutarch Tib. Grach. 9, S. 828c: ὡς τὰ μὲν θηρία τὰ τὴν Ἰταλίαν νεμόμενα καὶ φωλεὸν ἔχει καὶ κοιταῖόν ἐστιν αὐτῶν ἑκάστῳ καὶ καταδύσεις, τοῖς δὲ ὑπὲρ τῆς Ἰταλίας μαχομένοις καὶ ἀποθνῄσκουσιν ἀέρος καὶ φωτός, ἄλλου δὲ οὐδενὸς μέτεστιν, ἀλλ' ἄοικοι καὶ ἀνίδρυτοι μετὰ τέκνων πλανῶνται καὶ γυναικῶν, hat einen viel spezielleren Sinn, illustriert aber die Volkstümlichkeit der Redeweise. Die Benutzung der Parallele bei Curia, ZNW 25 (1926), S. 282—286 ist phantastisch.

bilden und nicht nur zufällig als ein Beispiel unvereinbarer Gegensätze überhaupt gewählt zu sein. Aber wird für das Alte oder für das Neue Partei genommen? Besser scheint es Mk 3,27 zu stehen; das Wort mag in der Tat ursprünglich bedeutet haben: Jesu Dämonensieg beweist, daß Gott das Teufelsregiment schon gestürzt hat. Indessen kann auch hier eine „sprichwörtliche Wendung" (Klostermann) benutzt sein; vgl. Jes 49,24f.:

„Wird dem Helden der Raub genommen?
Und wird vor dem Starken gerettet, was er fing? ..."

PsSal 5,4f.: οὐ γὰρ λήψεται σκῦλα παρὰ ἀνδρὸς δυνατοῦ.
καὶ τίς λήψεται ἀπὸ πάντων ὧν ἐποίησας, ἐὰν μὴ σὺ δῷς;

Das ursprünglich offenbar profane Sprichwort ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ κτλ. ist schon in Q (Mt 12,30 || Lk 11,23) auf Jesu Person bezogen. Das Wort von der Ernte und den Arbeitern (Mt 9,37f. || Lk 10,2) auf die christliche Mission; was mag sein ursprünglicher Sinn (und seine ursprüngliche Form) gewesen sein? Mt 15,13 (πᾶσα φυτεία κτλ.) geht im Zusammenhang auf die Pharisäer; ebenso Mt 15,14 (blinde Blindenführer), das Mt zu diesem Zweck umgestaltet hat, indem er den ersten Satz direkt auf die Pharisäer bezog: τυφλοί εἰσιν ὁδηγοὶ τυφλῶν. Der ursprüngliche Sinn ist nicht mehr zu erkennen. Lk hat das Wort, ohne diese Beziehung, 6,39 offenbar nach V. 37f. aufgefaßt wissen wollen: er hat es zwischen die Worte vom Richten gestellt, so daß es bedeutet: Wie kannst du dich zum Richter aufwerfen, der du selbst blind bist! Daneben stellte Lk das Wort vom Schüler und Meister (6,40), indem er wohl die Hälfte des Parallelismus strich, der für den Zusammenhang nicht paßte; der Rest erhält nun durch den Zusammenhang den Sinn: es gibt nur *eine* richterliche Autorität, Jesus. Mt 10,24 dagegen lehrt das Wort: der Jünger kann kein besseres Schicksal erwarten als der Meister! So wird man auch kein Vertrauen haben, wenn die Eingliederung eines Bildwortes schon in Q vollzogen ist, z. B. zu der eschatologischen Deutung von Mt 24,28 || Lk 17,37b (vom Aas und den Adlern). Für Mt 5,25f. || Lk 12,58f. liegt die Sache insofern anders, als man hier über die Tradition hinaus auf den ursprünglichen Sinn des Wortes als eines Bußrufs schließen kann (s. o.); aber hier liegt ja nicht ein eigentliches Logion vor. Und bei der größten Zahl der Bildworte muß man sich eingestehen, daß wir den ursprünglichen Sinn nicht mehr kennen, wenn dieser überhaupt mehr als eine allgemeine Sprichwortlehre war (für die eigentlichen Gleichnisse gilt, wie sich später zeigen wird, ähnliches); man hat also damit zu rechnen,

daß ein gewisser Bestandteil des Traditionsgutes ursprünglich profanen Charakter hatte.

Ehe ich die Konsequenzen weiter verfolge, mache ich auf eine parallele Erscheinung aufmerksam. Schon oben habe ich gesagt, daß das Buch des Siraziden in gewisser Weise eine Analogie zur Sammlung und Redaktion des Redenstoffs der Synoptiker bildet. Das trifft auch insofern zu, als beim Siraziden vielfach profane Weisheit durch die Redaktion in die Beleuchtung der gesetzlichen Frömmigkeit des Verfassers gerückt ist[1]. Der Grundsatz dieser Redaktion wird klar, wenn man Sir 4, 14 mit Prov 8, 17 vergleicht:

Prov 8, 17: Ich (die Weisheit) habe lieb, die mich liebhaben,
Und die nach mir suchen, werden mich finden.
Sir 4, 14: Die (mir d. h. der Weisheit) dienen, dienen dem Heiligen,
Und Gott liebt, die (mich) lieben.

An Stelle der Weisheit ist Gott getreten. Und für die Art der Redaktion diene als Beispiel zunächst Sir 37, 10—15:

10. Berate dich nicht mit dem, der dir mißgünstig ist,
Und vor dem Eifersüchtigen verbirg deinen Beschluß,
11. Mit dem Weibe wegen einer Doppelehe,
Und vor dem Feinde wegen des Krieges gegen ihn,
Mit dem Kaufmann wegen des Kaufes,
Und vor dem Käufer wegen des Verkaufes,
Mit dem mißgünstigen Manne wegen Wohltuns,
Und mit dem Unbarmherzigen wegen des Glückes eines Menschen,
Dem faulen Arbeiter wegen seiner Arbeit,
Und dem auf ein Jahr Gemieteten wegen der Aussaat,
Dem trägen Sklaven wegen großer Mühe —
Verlaß dich nicht auf sie bei irgendwelchem Rat!
12. [Vielmehr mit dem, der sich immerdar fürchtet,
Den du als gesetzestreu kennst,
Der dasselbe will wie du,
Und wenn du zu Fall kommst, um dich trauert.]
13. Aber [auch] auf den Rat deines Herzens gib Acht,
Denn du hast Niemanden, der zuverlässiger wäre.
14. Das Herz des Mannes kündet ihm besser seine Stunden
Als sieben Sternseher auf der Warte.
15. [Und bei alledem flehe zu Gott,
Damit er in Wahrheit deinen Schritt lenke.]

Daß hier V. 15 ein Anhang ist, leuchtet sogleich ein; aber auch mit V. 12 steht es nicht anders. So sehr er pedantischer Logik entspricht, so sehr widerspricht er dem Geiste der volkstümlichen Weisheit. Der Verf. hat ein Stück alter „Weisheit" redigiert, dessen Thema war „der beste Ratgeber", und das mit der resignierten und humorvollen Skepsis des Sprichworts sagte: es gibt schließlich nur einen Ratgeber, auf den man sich verlassen kann: das eigene Herz[2]. Der fromme Redaktor mußte

[1] In anderer Weise gilt das bekanntlich vom Buche Qohelet.

[2] Vgl. dazu den ägyptischen Satz: „Ein Herz, das stark ist an der Stätte des

natürlich den gesetzestreuen Genossen für einen nicht minder guten Ratgeber halten und konnte das eigene Herz nur gelten lassen, wenn es von Gott gelenkt war. — Sir 9,15f. hat der Redaktor einen alten Doppelspruch gespalten und zu jeder Hälfte seinerseits ein paralleles Glied gebildet, das wieder die Gesetzesfrömmigkeit mit der alten profanen Weisheit verbindet:

15. Mit dem Verständigen halte Überlegung,
[Und all dein Gespräch sei im Gesetz des Höchsten].
16. Rechtschaffene Männer seien deine Tischgenossen,
[Und die Furcht Gottes sei dein Ruhm].

Sir 11,10—13 hat der Redaktor ein Stück alter Weisheit (vielleicht aus mehreren Stücken kombiniert) gebracht, in dem geschildert wird, daß der Erfolg eines Menschen nicht von seinem Tun abhängt, das fleißige Mühe oft vergebens bleibt, und daß Gott den Trägen oft zu Ehren bringt. Vielleicht ist auch V. 14 noch ein alter Spruch:

Gutes und Böses, Leben und Tod,
Armut und Reichtum kommen von dem Herrn.

Sicher aber bringt dann V. 15 die neue Frömmigkeit des Redaktors zum Ausdruck:

Die Gabe des Herrn bleibt aufbehalten dem Gerechten,
Und sein Belieben kommt immer zum Ziel.

Ähnlich ist die Volksweisheit 11,18—19 (bzw. 20) durch den Anhang V. 21. 22 im Geiste der neuen Frömmigkeit korrigiert. Ebenso ist Kap. 24, was V. 1—22 von der Weisheit galt, in V. 25 auf die Thora bezogen worden[1].

Ich habe bei dieser Erörterung die Frage nach der „Echtheit" der Logien zunächst ausgeschieden. Was diese nun angeht, so sind mehrere Möglichkeiten vorhanden. Jesus kann sehr wohl gelegentlich ein volkstümliches Sprichwort aufgenommen und auch geändert haben, er kann gewiß auch gelegentlich einen profanen Maschal selbst geprägt haben. Möglicherweise sind aber auch profane Sprüche erst durch die Gemeinde zu Jesusworten gemacht worden, indem sie sie in den Zusammenhang ihrer Tradition aufnahm. Gibt es Kriterien, um im einzelnen Fall eine Entscheidung zu treffen? Allgemein ist zu sagen, daß die Überlieferung schwerlich den gelegentlichen Gebrauch eines Volkssprichworts durch Jesus bewahrt haben würde; und auch daran wird man schwer glauben, daß die Änderungen und Umwertungen solcher

Übels, das ist ein Genosse für seinen Herrn" (A. Erman, Die Literatur der Ägypter 1923, S. 150); ferner das arabische Sprichwort bei Alb. Socin, Arabische Sprichwörter und Redensarten (Tübing. Universitätsschr. 1878) Nr. 299: „Dein wahrer Freund ist dein Busen." So ist bei Pindar Pyth. 3,28f. der νοῦς des Loxias sein „ehrlichster Vertrauter", der keine Lügen anrührt und den kein Gott und Mensch trügen kann.

[1] Vgl. G. Klein, Der älteste christl. Katechismus und die jüd. Propagandaliteratur 1909, S. 32f.; vgl. dort S. 30—33 überhaupt über den Kampf der Thora gegen die Chokma: dazu auch A. Schlatter, Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten 1902, S. 14f.

Meschalim, die in der Tradition wahrzunehmen sind, eine Erinnerung an solche Änderungen und Umwertungen durch Jesus erhalten haben. Denn diese sind aufs engste durch den jeweiligen Zusammenhang bedingt (vgl. Lk 12, 2f.; Mk 8, 36f.; Mt 5, 13. 14f.), und dieser ist sicher sekundär. Größer ist die Wahrscheinlichkeit, manche eigenen Prägungen Jesu unter den Logien zu besitzen, und zwar umsomehr, je individueller ihr Gehalt ist, je charakteristischer für Jesus als den Prediger der Buße und der kommenden Gottesherrschaft, als den Forderer der Wahrhaftigkeit. Tatsächlich werden zahlreiche Logien der Volksweisheit entstammen und sind erst durch die Gemeinde in die christliche Tradition aufgenommen und zu Jesusworten gestempelt worden[1]. Es ist sogar gut möglich, daß es ursprünglich gar nicht einmal beabsichtigt war, diese Sprüche durch ihre Aufnahme in die christliche Tradition zu Herrenworten zu machen, sondern daß man sie zunächst einfach als wertvolles paränetisches Material aufnahm, ebenso wie es bei eschatologischen Weissagungen der Fall gewesen sein kann. War Q ursprünglich ausschließlich eine Sammlung von Herrenworten? Enthielt es nicht vielleicht neben wenigen Apophthegmen und manchen Jesusworten spätjüdisches Spruchgut und Regeln wie Weissagungen, die von der Gemeinde aufgenommen oder in ihr entstanden waren, — und zwar noch mit vollem Bewußtsein dieser Tatsache? — Jedenfalls ist verständlich, wie leicht Worte, die zur Erbauung und Mahnung in der Gemeinde überliefert wurden, als Herrenworte gelten konnten. Man denke an das oben (S. 95f.) über sekundäre Erläuterungen Gesagte, und man sehe, wie schnell in der späteren Literatur Worte anderer Herkunft als Herrenworte zitiert werden. So tritt das ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν (1. Pt 4, 8 vgl. Jak 5, 20) Didasc. lat. II 2, 3 als Herrenwort auf, ebenso eine auf Eph 4, 30; 1. Th 5, 19 beruhende Bildung bei Pseudocyprian de aleator. 3. Eph 4, 26 erscheint verschiedentlich als Herrenwort (vgl. Klostermann, Kleine Texte Nr. 11, S. 10), 1. Kor 7, 31 wird als εὐαγγελικὸν ῥῆμα zitiert (ebd.) usw.[2].

Wenn man nun von allgemeinen Erwägungen dazu übergeht, den

[1] Eine Parallele dazu ist es, wenn später Worte aus der christlichen Tradition Muhammed in den Mund gelegt werden; vgl. J. Goldziher, Muhammedanische Studien II (1890), S. 384—393.

[2] Es scheint mir eine lohnende Aufgabe zu sein, die logienartigen Worte der neutestamentlichen Briefliteratur wie überhaupt der urchristlichen Literatur außer den Evangelien zu untersuchen. Wie weit ist vom Urchristentum Spruchliteratur übernommen, weitergebildet, neugeprägt worden? Die synoptische Tradition bietet nur einen — freilich den wichtigsten — Ausschnitt aus diesem Gebiet.

konkreten Bestand der Logien auf die Möglichkeiten hin zu prüfen, so kann das Urteil vielfach nur subjektiv sein. Zu den profanen Meschalim, die wohl erst durch die Tradition zu Jesusworten gemacht sind, scheinen mir folgende zu gehören:

Lk 12,2f. || Mt 10,26f., bzw. Mk 4,22 (vom Verborgenen), s. S. 99f. 101.
Mk 8,36 Parr. (was nützt der Gewinn der Welt im Tode?), s. S. 86. 101.
Mk 8,37 Par. (das Leben der Güter höchstes) s. S. 101.
Mt 8,20 || Lk 9,58 (die Heimatlosigkeit des Menschen) s. S. 27. 102.
Mk 6,4 (der Prophet in der Heimat) s. S. 30f.
Mk 9,50, bzw. Mt 5,13 || Lk 14,34f. (Salzspruch) s. S. 102.
Mk 4,21 Par., bzw. Mt 5,15 || Lk 11,33 (Lichtspruch) s. S. 102.
Mk 2,21f. Parr. (neuer Flicken und neuer Wein) s. S. 101f.[1].
Mt 12,30 || Lk 11,23 (ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ κτλ.) s. S. 103.
Mt 15,14 || Lk 6,39 (blinde Blindenführer) s. S. 103.
Mt 10,24 || Lk 6,40 (Schüler und Meister) s. S. 103.
Mt 24,28 || Lk 17,37b (vom Aas und den Adlern) s. S. 103.

Lk 5,39 (die Güte des alten Weines); schwerlich wird man für die Echtheit dieses Wortes eintreten wollen, das schon durch die synoptische Vergleichung in Verdacht gerät[2].

M 6,27 || Lk 12,25 (von der Leibeslänge), ein Wort, das zwischen den alttestamentlichen Proverbien ebensogut stehen könnte, wie es zwischen Mt 5,26 und 28 schlecht am Platz ist.

Mt 5,14 (von der Bergstadt), ein Wort, das ebenso unglücklich untergebracht ist.

Mt 5,42 || Lk 6,30 (τῷ αἰτοῦντί σε δός κτλ.). In der alttestamentlichen Spruchweisheit würde das Wort als völlig organisch empfunden werden: zwischen den Worten von der Wiedervergeltung und der Feindesliebe steht es wenig am Platz.

Mt 7,6 (Perlen vor die Säue)[3].

Lk 10,7b || Mt 10,10b (der Arbeiter und sein Lohn), offenbar ein Sprichwort, das von der Gemeinde für die von ihr produzierte Instruktionsrede nutzbar gemacht ist.

Mt 10,16b (klug wie die Schlangen), ein ebenfalls in die Instruktionsrede eingefügtes Sprichwort.

Mt 7,12 || Lk 6,31 (goldene Regel); daß die positive Formulierung für Jesus charakteristisch sei im Unterschied von der bei den Rabbinen nachgewiesenen negativen, ist doch eine Selbsttäuschung; sie ist bloßer Zufall, denn ob positiv oder negativ enthält das Wort, als Einzelwort genommen, die Moral eines naiven Egoismus[4].

---

[1] Selbst für Mk 2,19a (μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νύμφιος μετ' αὐτῶν ἐστιν νηστεύειν;) könnte man fragen, ob ein Sprichwort vorliegt. Vgl. das indische Sprichwort: „Wer ißt am Divāli-Tag (d. h. am Freudentag) Mehlsuppe?" J. Hertel, Katharatnakara I 1920, S. 97,3.

[2] Vgl. die Parallelen bei Wetstein und Klostermann.

[3] Vgl. mand. Ginza R. VII, Lidzb. S. 218,30: „Die Worte des Weisen an den Toren sind wie Perlen für eine Sau."

[4] Außer den Parallelen bei Strack-B. I 459 und bei Wetstein und Kloster-

Lk 14,11, bzw. Lk 18,14; Mt 23,12 (πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν κτλ.), offenbar ein geläufiges Wort, das in der Tradition bald hier, bald da angehängt wurde[1].

Mk 4,25, bzw. Mt 25,29; Lk 19,26 (vom Haben und Bekommen), von dem dasselbe gilt.

Lk 16,10 (Treue im Kleinen) s. S. 90.

Mt 13,52 (vom Hausvater), das offenbar erst Mt zu einem Herrenwort gemacht hat, da es sich als Abschluß der Gleichnisrede eignete.

Lk 14,12—14 (die rechten Gäste); das Wort entspricht mehr der Ressentimentstimmung etwa der letzten Kapitel des äthiopischen Henoch als der Verkündigung Jesu.

Lk 14,8—10 (Warnung vor dem Ehrgeiz bei Tisch), eine so profane und für die Weisheit typische Klugheitsregel (vgl. Prov 25,6f.; Sir 3,17f.; Ps Arist 263; Lev. R. 1 [105c] bei Strack-B. II 204; als Erzählung stilisiert bei Bin Gorion, Der Born Judas IV, S. 263), daß man sich wundern muß, wie das Stück überhaupt unter die Worte Jesu geraten ist.

Alle diese Worte sind wenig oder gar nicht charakteristisch für eine neue und individuelle Frömmigkeit, die über das Judentum hinauswächst, sondern sind Lebensbeobachtungen, Regeln der Klugheit und Volksmoral, gelegentlich von Humor oder Skepsis getragen, erfüllt bald von einer nüchternen, volkstümlichen Moral, bald von einem naiven Egoismus. Ganz abgesehen davon, daß die meisten dieser Worte, zumal die Bildworte, einen bestimmten Sinn erst in einer konkreten Situation erhalten. Ist die Gemeinde wirklich zur Aufnahme dieser Sprüche veranlaßt worden, dadurch daß Jesus gelegentlich einen von ihnen gebraucht oder geprägt hat, so hätte sie damit nichts Charakteristisches von ihm bewahrt. Man muß dies Urteil aber wohl noch weiter ausdehnen. Das Wort (bzw. die Worte) von den Früchten dürfte schwerlich als charakteristisch bezeichnet werden (Lk 6,43f. ‖ Mt 7,16—20 bzw. 12,33). Schon in Q sollte der Spruch, wie die Verbindung von Lk 6,43f. mit 45 (bzw. Mt 12,33 mit 34f.) zeigt, auf die Worte des Menschen als seine Früchte gehen; Mt verwendet ihn 7,16—20 gerade umgekehrt, indem er ihn auf die Taten im Gegensatz zu den Worten bezieht. Beides scheint dem ursprünglichen Sinn des Wortes zuwider zu sein, das offenbar überhaupt an die Früchte der menschlichen Gesinnung, seien es Worte oder Taten, denkt. Daß das Wort sich — so oder so — über Gehalt und Anschauungsweise profaner Lebensweisheit erhöbe, wird Niemand behaupten wollen.

---

mann vgl. mand. Ginza R. I, Lidzb. S. 22,42f.: „Alles, was euch selbst verhaßt ist, tuet auch eurem Nächsten nicht an."

[1] Vgl. die Parallelen bei Strack-B. I 774 (zu Mt 18,4) und 921 (zu Mt 23,12) und bei Dalman, Jesus-Jeschua S. 204; s. o. S. 75.

Aber auch bei solchen Worten, die man nicht als profane Weisheit bezeichnen kann, sondern die man als Ausdruck einer Frömmigkeit werten wird, liegt die Sache insofern nicht anders, als der Geist dieser Frömmigkeit der des volkstümlichen Gottesglaubens ist, der — neben der Anerkennung von Gottes souveränem Walten — eine ausgleichende Gerechtigkeit im Weltgeschehen wahrnimmt, wie etwa Lk 14, 11 (πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν κτλ.) interpretiert werden könnte, der der Vorsehung Gottes vertraut, wie Mt 6, 25—33 es ausspricht (warum fehlt hier z. B. jede charakteristische eschatologische Motivierung?) und auf die Erhörung des Gebetes baut, wie es Mt 7, 7—11 lehrt. Endlich enthalten auch die Worte vom Schätzesammeln Mt 6, 19—21 nichts Charakteristisches; es fehlt ihnen z. B. ebenfalls der eschatologische Einschlag.

Noch prekärer ist es, wenn man sich vorzustellen versucht, welche der Logien Jesus sich gelegentlich aus der profanen Weisheit angeeignet haben könnte. Daß er das verbreitete Bild vom Arzt, der nicht für die Gesunden, sondern für die Kranken da ist (Mk 2, 17) aufgenommen haben kann, um die Art seines Wirkens zu verteidigen, ist an sich natürlich keineswegs unmöglich. Daß er in einer Stunde der Resignation das Sprichwort vom Propheten, der in der Heimat nichts gilt (Pap. Ox. 1, 5), auf sich anwandte, ist ebenso möglich. Oder warum könnte er in seiner Predigt nicht das Wort vom Doppeldienst (Mt 6, 24), wenn es ihm als Sprichwort bekannt war, gesprochen haben? Warum könnte er sich nicht mit dem auch von Rabbinen gesprochenen Wort vom Sabbat, der um des Menschen willen da ist (Mk 2, 27), verteidigt haben? Warum könnte er nicht durch das Sprichwort, daß Fasten am Hochzeitsfest sinnlos ist (Mk 2, 19), seinem eschatologischen Bewußtsein Ausdruck gegeben haben und die Art seines Auftretens gerechtfertigt haben? So mag man noch bei diesem und jenem Wort fragen; man kommt damit nicht weiter. Man muß einsehen, daß die Tradition viele Logien volkstümlicher Weisheit und Frömmigkeit aufgenommen hat, und mag damit rechnen, daß sie hier und da dazu veranlaßt worden ist dadurch, daß Jesus ein solches Wort aufgegriffen oder geprägt hat[1]. Aber man muß ebenso einsehen, daß manches Wort seine Aufnahme in die Tradition nur seiner Eignung für einen bestimmten Zusammenhang

---

[1] Das ist die Anschauung G. Dalmans (Jesus-Jeschua 1922, S. 200ff.) in bezug auf die Sprichwörter und Sentenzen, die sich unter den Logien Jesu finden. Dabei ist freilich das Problem der Überlieferung nicht berücksichtigt. Gleich das erste ausführlich behandelte Beispiel (Mt 7, 2) ignoriert, daß das Logion bei den Synopt. in doppelter Überlieferung vorhanden ist (Mt 7, 2; Mk 4, 24).

der Gemeindeinteressen verdankt und nicht selten für diesen Zweck erst zurechtgemacht ist. Irgendwelche Zuversicht, eins der Logien Jesus zuzuschreiben, wird man nur in wenigen Fällen aufbringen. Also etwa für Worte, die aus dem Hochgefühl der eschatologischen Stimmung gesprochen sind wie Mk 3,27 (der Satan ist schon bezwungen) und etwa das Wort vom gespaltenen Reich (Mk 3,24–26), wenn die Deutung auf den Satan zuverlässig ist. Ferner Worte, die von der Energie des Bußrufs getragen sind, wie Mk 8,35 (Verlieren und Finden des Lebens)[1]; Lk 9,62 (die Hand am Pfluge); Mk 10,23b. 25 (die Reichen und das Gottesreich); Lk 9,60a (ἄφες τοὺς νεκροὺς κτλ.); Mt 7,13f. (die enge Pforte). Dazu könnte man Worte wie die von den Ersten und Letzten (Mk 10,31) und von den vielen Berufenen und wenigen Auserwählten (Mt 22,14) rechnen, wenn dies nicht traditionelle Sätze jüdischer Apokalyptik sind[2]. Endlich Worte, die die neue Gesinnung fordern, wie das Wort von der Reinheit (Mk 7,15), von den Kindern (Mk 10,15), von Hochmut und Demut (Lk 14,11 und Lk 16,15), von der Wiedervergeltung (Mt 5,39b–41), Feindesliebe (Mt 5,44–48). All diese Worte, die freilich z. T. schon nicht mehr eigentlichen Logien-Charakter tragen, enthalten etwas Charakteristisches, Neues, was über Volksweisheit und Volksfrömmigkeit hinausgeht und doch ebensowenig spezifisch schriftgelehrt-rabbinisch oder jüdisch-apokalyptisch ist. Also wenn irgendwo, so muß hier das Charakteristische der Verkündigung Jesu zu finden sein.

Die Betrachtung wäre aber noch nach einer Richtung zu ergänzen, in der ich wenigstens Andeutungen geben will. Ließ die formale und kritische Analyse vermuten, daß manche der synoptischen Logien Sprüche jüdischer Volksweisheit sind, so wird das dadurch bestätigt, daß sich zu vielen Sachparallelen in jüdischer und überhaupt orientalischer Literatur finden. Es kann nicht meine Aufgabe sein, diese zu sammeln oder die gesammelten vollständig zusammenzustellen; doch wäre die Untersuchung unvollständig, wenn ich nicht wenigstens einige Proben gäbe, um das Gesagte zu bestätigen und den Eindruck der früheren Ausführungen zu ergänzen. Nachdem schon Wetstein und Wünsche solche Parallelen gesammelt hatten, liegt das Material jetzt im Kommentar von Billerbeck sehr reichlich vor. Dazu kommen ein-

[1] Zu Mk 8,35 eine rabbin. Parallele bei Dalman, Jesus-Jeschua S. 206; vgl. Billerb. I 588.

[2] Vgl. zu Mk 10,31 u. Mt 22,14 die rabbin. Parallele bei Dalman, Jesus-Jeschua S. 205.

zelne Untersuchungen: Heinrici hat in seiner begriffsgeschichtlichen Untersuchung der Bergpredigt einiges beigebracht; vollständiger, wenn auch nicht stets mit dem richtigen Urteil hat E. Bischof für die Bergpredigt Material zusammengetragen und ebenso P. Fiebig[1]. G. Dalman hat (Jesus-Jeschua S. 200–209) Logien Jesu mit rabbinischen Parallelen verglichen. In den Synoptiker-Kommentaren des Handbuchs zum NT von E. Klostermann ist das Material für die Exegese fruchtbar gemacht worden.

Zu Mt 5, 42 vergleiche man die zahlreichen ähnlichen Mahnungen Prov 28, 27; Sir 4, 4f.; 29, 1f.; Tob 4, 7; ferner Bousset, Religion des Judentums[3] S. 141 und Stade-Bertholet, Theologie des AT II S. 91. 186f. 196. 430. 433f.

Zu Mt 6, 21: Baba bathra 11a: „... Meine Väter haben Schätze gesammelt an einem Orte, wo Menschenhand darüber Gewalt hat; ich aber an einem Orte, wo Menschenhand nicht darüber Gewalt hat."[2] Vgl. Prov 10, 2; 11, 4. 28.

Zu Mt 6, 26: Kidduschin 4, 14 (Strack-B. I 436): „Hast du je in deinem Leben ein wildes Tier oder einen Vogel gesehen, die ein Gewerbe gehabt hätten? Und doch werden sie ernährt ohne quälende Sorgen; und sind sie nicht bloß zu meinem Dienst erschaffen? Und ich bin erschaffen worden, um meinem Schöpfer zu dienen; sollte ich da nicht ernährt werden ohne quälende Sorgen?"[3]

Zu Mt 6, 34: Sanhedrin 100b: „Sorge nicht um die Sorge von morgen; denn du weißt nicht, was der Tag gebiert. Vielleicht bist du morgen nicht mehr, und du hast dich um eine Welt gequält, die dich nichts mehr angeht. Es ist genug an der Not zu ihrer Stunde." (Der letzte Satz öfter in der rabbin. Tradition, s. o. S. 88; vgl. auch A. Erman, Die Literatur der Ägypter S. 167: „Rüste nicht den morgigen Tag, ehe er kommt; man weiß nicht, was an ihm Böses kommt"; ferner Alb. Socin, Arabische Sprichwörter und Redensarten, Tübing. Universitätsschr. 1878, Nr. 513: „Der Gott für morgen wird für morgen sorgen", Nr. 514: „Jeder Tag bringt seinen Unterhalt mit sich." Türkische Märchen (Märchen der Weltlit.) S. 220: „Wollen den heutigen Tag als Gewinn ansehen und ihn fröhlich genießen. Für morgen wird Gott schon sorgen.")

Zu Mt 7, 1f.: Rosch hasch. 16b (2. Jahrh.): „Wer seinen Nächsten denunziert, wird zuerst bestraft."

Pirqe Aboth I 6: „Beurteile jeden Menschen nach der guten Seite hin."

---

[1] E. Bischoff, Jesus und die Rabbinen (Schriften des Instit. Judaic. in Berlin 33) 1905; P. Fiebig, Jesu Bergpredigt 1924. – Einiges ist oben schon angeführt. Zu Mk 2, 19a s. S. 107, 1; zu Mk 8, 37 s. S. 101f.; zu Mt 12, 34 s. S. 87, 2; zu Lk 6, 44 bzw. Mt 7, 20 s. S. 74; zu Lk 12, 3 bzw. Mt 10, 27 s. S. 99f.; zu Lk 12, 16–20 s. S. 101; zu Lk 14, 11 s. S. 75.

[2] Das Wort ist in manchen Varianten überliefert; vgl. Strack-B. I 430.

[3] Auch hierfür gibt es Varianten; vgl. Strack-B. I 436f. Vgl. außerdem PsSal 5, 9–11. Eine mandäische Parallele Ginza R. II 4 Lidzb. S. 61, 20ff.: „Steiget an das Ufer des Meeres, sehet die Fische im Meere: zu zweien ziehen sie im Meere dahin und gehen nicht zu Grunde. Sehet die fliegenden Vögel am Himmel: zu zweien fliegen sie dahin und gehen nicht zu Grunde. Du nun, siehe, warum willst du zu Grunde gehen?"

II 4: „Richte deinen Nächsten nicht eher, als bis du an seine Stelle kommst."
Schabb. 127b: „Die Rabinnen lehren: Wer über seinen Nächsten günstig urteilt, der wird ebenfalls günstig beurteilt" (s. o. S. 75).
Sota I 7: „Mit dem Maße, mit dem der Mensch mißt, mißt man ihm" (offenbar ein überlieferter Spruch, der in seinem Zusammenhang wenig seinem ursprünglichen Sinn entsprechend verwendet wird, s. Bischoff a. a. O. S. 89; Dalman, Jesus-Jeschua S. 201 f.)

Zu Mt 7, 7: Pesikta 176a: „Wenn er anklopft, wird ihm aufgetan werden" (so R. Bannajah – 200 n. Chr. in bezug auf das Mischnastudium auch wohl mit Verwendung eines tradierten Wortes. Weiteres bei Strack-B. z. St.).

Zu Mt 10, 16: Juda b. Simon im Midrasch zu Cant 2, 14 (101a): „Gott sagt von den Israeliten: Gegen mich sind sie aufrichtig wie Tauben, aber gegen die Völker klug wie die Schlangen."

Zu Mt 10, 24f.: und zwar zu dem Satz ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ eine Reihe Parallelen bei Billerb. I 578; Dalman Jesus-Jeschua S. 207.

Zu Mt 10, 29: Mehrfach wird der rabbinische Spruch überliefert: „Ein Vogel geht nicht zugrunde ohne den Himmel (= Gott), um wieviel weniger der Mensch"; Strack-B. I 582f.

Zu Mt 24, 28: Hiob 39, 30: „Wo Erschlagene sind, da ist auch er" (der Falke).

Zu Lk 4, 23: Gen. R. 23 (15c): „Auf, Arzt, heile dein eigenes Hinken."[1]

Zu Lk 6, 43f.: Beispiele für das Bild von den Früchten bei Wünsche S. 105f.

Zu Lk 14, 7–11: Prov 25, 6f.:

„Prunke nicht vor dem König,
Und stelle dich nicht auf den Platz der Großen.
Denn es ist besser, daß man zu dir sage: rücke herauf,
Als daß man dich erniedrige vor einem Vornehmen!"

Rabbinische Parallelen s. S. 75 u. 108, 1.

Zu Mk 2, 27: Mehrfach ist das rabbinische Wort bezeugt: „Der Sabbat ist euch übergeben, nicht ihr dem Sabbat." (Strack-B. II 5.)

Zu Mk 4, 21: Mechilta 60a: „Nützt etwa eine Leuchte etwas außer an einem finsteren Ort?"

Zu Mk 4, 25: 4. Esra 7, 25: „Eitles den Eitlen, Fülle den Vollkommenen" (bzw. „Leeres den Leeren und Volles denen, die voll sind"). Ähnliche Sprichwörter bei Strack-B. I 660f. zu Mt 13, 12; Dalman, Jesus-Jeschua, S. 205. Dazu noch das arabische Sprichwort: „Wer Milch besitzt, erhält Milch, und wer Wasser besitzt, erhält Wasser" (A. Socin, Arab. Sprichwörter u. Redensarten, Tüb. Universitätsschr. 1928, S. 5, Nr. 70).

Natürlich sollen diese Beispiele in keinem Falle die Quelle für ein bestimmtes Logion bedeuten. Vielleicht ist es in einzelnen Fällen möglich, die Geschichte eines einzelnen Logios zu verfolgen. Aber das Wichtigste ist, daß diese Beispiele als Sachparallelen das Recht und die Pflicht erweisen, die synoptischen Logien im Zusammenhang mit der

---

[1] Vgl. J. L. Burckhardt, Arab. Sprichw., S. 162, Nr. 404: „Ein Arzt, der andere Leute heilt und selbst krank ist." S. 300, Nr. 679: „Ein wunderliches Ding ist ein Augenkranker, der ein Augenarzt sein will."

jüdischen „Weisheit" zu verstehen und damit zu rechnen, daß sie zum Teil aus ihr entnommen sein können[1].

2. Prophetische und apokalyptische Worte.

Während man in der alten prophetischen Predigt die im Stil der Erzählung gegebenen Visionen (und Auditionen) von den prophetischen Weissagungen, Droh= und Mahnreden usw. unterscheiden muß, ist für solche Unterscheidung in den synoptischen Jesusworten kein Anlaß gegeben. Nur ein einziges Wort mag man als Visionsbericht bezeichnen, Lk 10,18:

ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα[2].

Vielleicht liegt das an der Überlieferung, die gemäß ihrer Auffassung von Jesus andere Stücke, die von Visionen oder Auditionen berichteten, unterdrückt haben könnte. Das dürfte jedoch nicht in großem Umfang geschehen sein; denn im späten Judentum sind Visionen und Auditionen Sache der Apokalyptiker, und ein Apokalyptiker im eigentlichen Sinn ist Jesus nicht gewesen. — Die Berechtigung zu anderen Unterscheidungen aber wird das Folgende ergeben.

a) Heilspredigt.

Lk 14,15: μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.
Auch dies Wort muß hier genannt werden; man kann es als Zufall bezeichnen, daß es nicht Jesus selbst in den Mund gelegt ist[3]. Jeden=

[1] Wie mehrfach auf arabische Sprichwörter verwiesen ist, so dürfte die orientalische Sprichwortliteratur überhaupt manches Vergleichsmaterial enthalten. Ich nenne zu Mt 12,34b Par. aus der arabischen Sammlung „Zerstreute Perlen" (bei M. H. L. Fleischer, Ali's hundert Sprüche 1837) Nr. 199: „Des Menschen Rede gibt Kunde von dem, was in seinem Herzen ist." Ferner zu Mk 9,40 aus derselben Sammlung, Nr. 252: „Dein Freund ist, wer nicht dein Feind ist." Aus S. W. Freytag, Arabum proverbia I (1838), p. 629 n. 82: celeriter quaere, celeriter invenies; ebenda II (1839), p. 41 n. 46: quaere, invenies; ähnlich p. 703 n. 387; vgl. Mt 7,7 Par. Ebenda II, p. 354 n. 113: ut pensas, sic tibi pensabitur; vgl. Mk 4,24 Parr. Freilich muß man damit rechnen, daß mitunter ein synoptischer Spruch die Quelle des Sprichworts ist; so offenbar für Freytag II, p. 355 n. 115: Quomodo festucam in fratris tui oculo vides et signum transversum in oculo tuo non vides? — Anderes unten zu den Gleichnissen.

[2] Möglich ist jedoch, daß das Wort nur im Bilde die eschatologische Anschauung ausspricht, „daß man jetzt das Ende der Macht des Teufels erlebt" (Klostermann), so daß es eine sachliche Parallele zu Mk 3,27 wäre.

[3] Die Vorstellung vom messianischen Mahl ist alt; vgl. Jes. 25,6; äth Hen 60, 7f.; 62,14; 4. Esr 6,52; syr. Bar 29,4; Apk 3,20; 19,9; Mt 8,11; Lk 22,29f.; vgl. Strack=B. I 180f.

falls hat Lk es der Tradition entnommen und für den redaktionellen Aufbau des Gastmahlsabschnitts benutzt.

Lk 10,23f. || Mt 13,16f.: der Preis der Augenzeugen. Mag Lk auch den Parallelismus der Glieder verkürzt haben, und mag man auch über das Verhältnis der βασιλεῖς des Lk zu den δίκαιοι des Mt streiten, so ist Lk doch darin sicher ursprünglich, daß die Hörer nicht überhaupt als sehende und hörende gepriesen werden, sondern wegen dessen, was sie sehen und hören, d. h. was sie erleben[1]. Und das kann doch nur die messianische Zeit sein; denn diese zu erleben, haben die Frommen der Vorzeit sich gesehnt[2]. Mt hat das Wort, den Tadel der Jünger Mk 4,13 dadurch ersetzend, in einen künstlichen Zusammenhang gebracht, so daß die Jünger um deswillen gepriesen werden, daß sie hören, und so daß das βλέπειν der ὀφθαλμοί überhaupt keine Beziehung mehr hat. – Eine direkte Beziehung zur Person Jesu spricht das Wort ursprünglich nicht aus, soll es freilich nach der Meinung der Evangelisten wohl enthalten.

Lk 6,20–23 || Mt 5,3–12: die Makarismen der Bergpredigt. Ihre Anzahl bei Lk ist die ältere. Sie zerfallen in zwei Gruppen:

1. Lk 6,20f. || Mt 5,3–9: allgemeine Seligpreisung der sich nach dem messianischen Heil sehnenden Frommen. Lk dürfte im allgemeinen ursprünglicher sein; nur halte ich die 2. Pers. für seine Änderung gegenüber der 3. Pers. des Mt[3]. Lk wollte durch diese Änderung offenbar den Ausgleich mit V. 22f. herstellen, wo die 2. Pers. überliefert war. Ob Lk die beiden νῦν in V. 21 zugesetzt hat, kann wie die anderen Abweichungen von Mt für unseren Zusammenhang außer Betracht bleiben.

---

[1] Vgl. Klostermann. Bei Mt hat das βλέπειν der ὀφθαλμοί keine rechte Beziehung mehr, sondern muß ganz allgemein „verstehen" bedeuten. Nach Burney, The aramaic origin of the fourth Gospel 1922, S. 77 wäre das ὅτι des Mt freilich nur falsche Übersetzung des Relativpronomens; der Sinn wäre dann der gleiche wie bei Lk.

[2] Zum „Schauen" der messianischen Zeit vgl. Lk 2,30; Joh 8,56; Hebr 11,13 und bes. PsSal 17,50: μακάριοι οἱ γενόμενοι ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ Ἰσραήλ... Pesikta § 12b, S. 149ab ed. Buber: „... Heil dem Geschlecht, dessen [Augen] ihn (sc. den Messias) sehen!"

[3] Makarismen sind im allgemeinen in 3. Pers. formuliert; vgl. Lk 10,23; 11,28; 14,15; Joh 20,29; Jak 1,12; Apk 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,14. Natürlich müssen solche außer Betracht bleiben, die ihren Sinn nur durch die Beziehung auf eine Situation oder einen Zusammenhang bekommen, wie Mt 16,17; Lk 1,45; 14,14.

2. Lk 6,22f. || Mt 5,10–12: Seligpreisung der um des Menschensohns willen Verfolgten[1]. Mt 5,10 ist Bildung des Mt, der die Siebenzahl der Makarismen V. 3–9 (V. 5 ist im Mt-Text sekundär) voll machen will. Über das ἕνεκεν ἐμοῦ des Mt gegenüber dem ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ. des Lk s. u. Im übrigen sind die Differenzen für unseren Zusammenhang ohne Bedeutung. Aber wesentlich ist die Einsicht, daß Lk 6,22f. bzw. Mt 5,11f. ein neues Traditionsstück ist, das sich von dem älteren Lk 6,20f. bzw. Mt 5,3–9 in Form (2. Pers. und Ausführlichkeit der Begründung) und Inhalt deutlich unterscheidet, ex eventu und also von der Gemeinde gebildet ist. Eine Beziehung zur Person Jesu hat erst die zweite sekundäre Gruppe.

Mt 11,5–6 || Lk 7,22–23: Schilderung der Heilszeit. Die Schilderung ist im Zusammenhang auf die Gegenwart bezogen, und das dürfte auch der Sinn des ursprünglich isolierten Wortes (s. S. 22) gewesen sein, wenn V. 6 ursprünglich mit V. 5 zusammengehört. Das aber ist wahrscheinlich, da die Schilderung V. 5 für sich allein ohne rechte Pointe ist. Danach hat das Wort primär eine Beziehung zu Jesus; es fragt sich nur, ob eine direkte Beziehung zu seiner Person oder zu seiner Verkündigung; darüber s. u.

Mk 10,29–30 Parr.: die hundertfache Vergeltung (s. S. 20f.). Wie der Vergleich mit Mt und Lk und wie die Textüberlieferung zeigt, ist an dem Wort herumkorrigiert worden; doch ist nicht mehr sicher festzustellen, in welchen Stadien sich die Bearbeitung bzw. Erweiterung vollzog. Wesentlich ist die Beobachtung, daß das Wort ursprünglich nur bis ἑκατονπλασίονα reichte[2]. Was folgt, ist die Unterscheidung eines Lohnes im Diesseits und Jenseits, wobei jener (wohl ganz sekundär) noch wieder spezialisiert wird. Ursprünglich ist die hundertfache Vergeltung zweifellos eine „jenseitige", d. h. sie bedeutet den Lohn im messianischen Reich.

Ob das Wort ursprünglich die Erläuterung ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου erhalten hat, ist angesichts der Differenzen der drei

[1] Daß Mt 5,10 falsche Übersetzung vorliegt (Burney bei Montefiore, The synoptic Gospels II², S. 39), und daß der ursprüngliche Sinn war: „Heil denen, die der Gerechtigkeit nachjagen", halte ich für unwahrscheinlich.

[2] M. Goguel, Revue d'Hist. et de Phil. rel. 8 (1928), S. 264–277 hält nur V. 30c: καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τ. ἐρχ. ζωὴν αἰών. für einen Zusatz des Mk; die vorhergehende Verheißung hält er für eine ironische Antwort auf die törichte Petrusfrage V. 28; der eigentliche Sinn von V. 30 sei die Verheißung der διωγμοί. Das scheint mir nicht möglich zu sein.

Synoptiker höchst zweifelhaft; zum mindesten ist unsicher, was hinter ἕνεκεν ursprünglich gestanden hat. Für das εἵνεκεν τῆς βασιλείας τ. ϑ. des Lk spricht die Logik des Satzes: wer um des Reiches willen das Irdische preisgibt, der wird — eben im Reich — hundertfältigen Lohn erhalten. Ferner ist ja auch das ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου Mk 8, 35 sicher sekundär (s. S. 97); endlich wäre der Text des Lk aus dem des Mk nicht ebenso leicht zu erklären wie umgekehrt. Das Wort dürfte danach ursprünglich als Parallele zu Mk 8, 35 gelten: Wer sein irdisches Gut preisgibt, der wird hundertfältigen Ersatz bekommen. Eine Beziehung zur Person Jesu hat das Wort dann ursprünglich nicht gehabt.

Nach dem Gesagten kann auch Mk 8, 35 (das Verlieren und Finden des Lebens) unter die prophetischen Worte gerechnet werden, wozu seine paradoxe Formulierung gut paßt. Ebenso kann man Mk 10, 31 Parr. (von den Ersten und Letzten) hierher ziehen, das freilich ebensowohl ein Drohwort ist. Als eigentliche Heilsweissagungen wären noch zu nennen Lk 10, 20 (... χαίρετε δὲ ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐνγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς) und Lk 12, 32 (die kleine Herde), beides ganz sekundäre Gemeindebildungen, in denen der Erhöhte redet.

Eine Heilsweissagung ist endlich auch Mk 1, 7—8 bzw. Mt 3, 11—12; Lk 3, 16—17, die messianische Predigt des Täufers. Für unseren Zusammenhang ist dabei das von Bedeutung, daß dies Stück in der christlichen Tradition eine sekundäre Beziehung auf Jesu Person erhalten hat, teils einfach durch die Einreihung in den Bericht von Jesu Wirken, teils durch die Änderung der Feuertaufe in die Geistestaufe (Mk), bzw. die Kombination beider (Mt und Lk; Q?)[1].

---

[1] Ich bin nach Wellhausen (zu Mt 3, 11 f.) der Meinung, daß der ursprüngliche Text nur gelautet hat: „er wird euch mit Feuer taufen", und daß mit diesem Feuer das Gerichtsfeuer gemeint war. Ob mit der Feuertaufe schon in Q die (christliche) Geistestaufe kombiniert war (so Wellhausen), oder ob erst Mt und Lk durch die Vereinigung von Q mit Mk diese Kombination vollzogen, wird sich kaum entscheiden lassen. — Daß Feuer- und Geistestaufe gleichbedeutend seien (so H. Leisegang, Pneuma Hagion 1922, S. 72—80, auf Grund der griechischen Vorstellung vom feurigen Geist), und daß also die ganze Weissagung ein aus der hellenistischen Mystik eingedrungenes Motiv sei, halte ich für ausgeschlossen. Das Feuer des Gerichts ist eine wie Mt 3, 12 so auch z. B. Mal 3, 2 f. begegnende Vorstellung, und die Taufe als Bild für eine Vernichtung begegnet Mk 10, 38 f.; Lk 12, 50. — Sanh. 39 a (Strack-B. I 121 f.) ist von der Feuertaufe als einem der Wassertaufe überlegenen Reinigungsmittel die Rede nach Num 31, 23. — Nach Reitzenstein (ZNW 26, 1927, S. 63) stammt die Verbindung des πῦρ mit dem πνεῦμα aus der mandäischen Vorstellung, nach der das Wasser zugleich Glanz und Glut ist.

Vielleicht ist auch das Präteritum ἐβάπτισα Mk 1,8, das Mt und Lk in das Präsens verwandeln, für die christliche Redaktion bezeichnend; man kann es freilich auch als Semitismus verstehen (Wellhausen, Einleitung², S. 18).

b) Drohworte.

Lk 6,24–26: die Weherufe über die Reichen. Bildung des Lk scheinen sie mir außer V. 26, der schematisch als Antithese zu V. 22f. geformt ist, nicht zu sein, wenn sie auch in Q nicht an dieser Stelle gestanden zu haben scheinen; denn V. 27a ist offenbar eine Übergangsbildung, die wieder zu dem Quellenstück (Q) zurücklenkt (s. S. 95). V. 24f. kann alte Tradition sein; zum Nebeneinander von Makarismen und Flüchen vgl. slav. Hen 52; äth. Hen 5,7; Sukka 56b; Joma 87a (Strack-B. I 664 zu Mt 13,16); Joh-Buch der Mandäer ed. Lidzb. II, 160. 170ff. 178ff.[1]. Weherufe in der prophetischen Scheltrede finden sich Jes. 5,8ff.; 10,1; 33,1; Hab 2,6ff.; äth. Hen 94–103; Mk 13,17; (14,21); Mt 11,21 Par.; 18,7 Par.; 23,13ff. Par.; Jud 11; Apk 8,13; (9,12); (11,14); 12,12; 18,10ff. – Eine Beziehung zur Person Jesu ist nicht vorhanden.

Mt 10,32f. ‖ Lk 12,8f. bzw. Mk 8,38 Parr.: Bekenntnis zu den Worten Jesu. Das Wort enthält die Doppelheit der Heilsverheißung und Unheilsdrohung; doch liegt der Nachdruck auf der letzteren, die Mk allein bringt, hier unter dem Einfluß des Zusammenhangs das Wort verkürzend. Mag man das nicht für sicher halten, so erscheint mir sicher, daß die Unterscheidung zwischen Jesus und dem Menschensohn primär ist; in ihr stimmen Mk und die ursprüngliche Form von Q zusammen. Mt hat durch die Aufhebung dieser Unterscheidung die christliche Beziehung des Wortes auf die Person Jesu, die in Q und Mk nur durch den Zusammenhang gegeben war, eingetragen. Ob ursprünglich überhaupt von der Person Jesu und nicht nur von seinen Worten die Rede war, läßt sich kaum entscheiden; jedenfalls würde die Bedeutung die gleiche sein. Daß man aus Lk 12,9 sogar schließen müßte, daß der Menschensohn in dem Worte sekundär ist, ist mir unwahrscheinlich. Lk wird wie anderwärts den Parallelismus verdorben haben.

Mt 11,21–24 ‖ Lk 10,13–15: das Wehe über die galiläi-

[1] H. Leisegang, der (Pneuma Hagion, S. 137f.) meint, daß solches Nebeneinander „in krassem Gegensatz zu jüdischer Formgebung steht", hält die Weherufe des Lk für eine sekundäre Bildung, hinter der die Gestalt des kynischen Wanderphilosophen steht!

schen Städte. Wahrscheinlich ist die Form des Mt ursprünglicher als die des Lk. Auf jeden Fall handelt es sich um eine Gemeindebildung; denn die Worte blicken auf die abgeschlossene Wirksamkeit Jesu zurück und setzen den Mißerfolg der christlichen Predigt in Kapernaum voraus. Auch hat Jesus schwerlich selbst empfunden, daß Kapernaum durch seine Wirksamkeit in den Himmel erhoben war (Wellhausen). Das Wort stammt also aus derselben Situation wie Mt 10,15 || Lk 10,12.

Lk 11,31–32 || Mt 12,41–42: dies Geschlecht neben der Königin des Südens und den Niniviten. Mt hat umgestellt; denn in dem offenbar ursprünglich selbständigen Wort ist die historische Reihenfolge die natürliche. Mt hat die schon in Q für die Anfügung an das vorhergehende Wort vom Jonas-Zeichen maßgebende Assoziation durch seine Umstellung verstärkt. Die Beziehung zur Person Jesu erhält das Wort erst durch die Verbindung mit dem vorhergehenden; ursprünglich ist es ein Drohwort gegen das gegenwärtige Geschlecht (d. h. die Juden), das die Entscheidungsstunde verkennt. Betrachtet man das Wort für sich, so wäre kein Anlaß, es für eine Gemeindebildung zu halten. Merkwürdig ist jedoch seine Parallelität mit dem eben besprochenen Mt 11,21–24 || Lk 10,13–15[1]. In beiden Fällen werden Heiden dem unbußfertigen Israel gegenübergestellt, das dem κήρυγμα bzw. den δυνάμεις Jesu den Glauben verweigert. Der Bau der Stücke ist gleich, indem die beschämende Gegenüberstellung je zwei parallele Glieder hat, nach deren jedem der Vorwurf refrainartig wiederholt wird: Mt 12,41. 42: καὶ ἰδοὺ πλεῖον ... ὧδε, Mt 11,22. 24: πλὴν λέγω ὑμῖν ... ἀνεκτότερον ἔσται ... So hat man in der Tat den Eindruck, daß beide Stücke nach einem „Schema der Polemik des Urchristentums" gebaut sind (Fridrichsen).

Lk 11,43. 46. 52. 42. (39.) 44. 47 || Mt 23,(4. 6.) 13. 23. 25. 27. 29 bzw. Mk 12,38–40: die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer. In Q scheinen die sieben angeführten Stellen als Weherufe gestanden zu haben, die Mt wie Lk nach ihrer Art zu einer größeren Komposition verbunden haben; und zwar Mt durch Verbindung mit Mk 12,38–40, durch Verbindung mit Sondertradition (V. 2f. 5. 8–10? 11. 12. 15. 16–22. 24) und geringen eigenen Bildungen (V. 8–10? 28. 33), Lk durch Fixierung in einer bestimmten Szene und dialogische Unterbrechung (V. 37–39a. 45) wie durch eine Abschlußbildung (V. 53f.). Die Differenzen im einzelnen sind für unseren Zusammenhang nicht von wesentlicher Bedeutung; ich erwähne

[1] Das hat A. Fridrichsen, Le problème du miracle S. 49 richtig erkannt.

nur den Zusatz Mt 23,34b, der ein vaticinium ex eventu des Geschicks der Gemeinde ist. Daß die Weherufe ursprünglich gegen die Musterfrommen, die Pharisäer und Schriftgelehrten (diese bei Lk nur V. 53 genannt; aber die νομικοί V. 45. 46. 52 sind gleichbedeutend) gerichtet waren, sichert ihr Inhalt. Wichtig für unseren Zusammenhang ist folgendes: 1. Mt hat offenbar Worte, die nicht als Weherufe überliefert waren, zu solchen gemacht, nämlich V. 16—22, eine Tradition, die er auch 5,33—37 benutzt hat; möglicherweise geht auch V. 15 die Form des Weherufes auf ihn zurück. 2. Die Mk-Parallele enthält keine Weherufe. 3. Schon in Q lag eine schriftstellerische, d. h. eine Komposition vor, die als solche sekundär ist, wie man aus der Siebenzahl schließen muß und daraus, daß schon in Q Mt 23,34—36 || Lk 11,49—51 mit den Weherufen verbunden war. Aus allen drei Beobachtungen ergibt sich, daß man nicht sicher sein kann, in allen sieben Weherufen primäres Gut zu sehen. Es ist möglich, daß einzelne Weherufe ursprünglich, daß andere sekundär dazugetreten sind, und daß zur Bildung der letzteren ursprünglich nicht als Weherufe formulierte Sprüche benutzt sind. Jedoch darf man deswegen, weil Mk soviel knapper ist als Q, nicht ohne weiteres den überschießenden Bestand von Q für jünger als die Mk-Tradition erklären; Mk kann eine Auswahl bieten, wie er es offenbar 6,8—11 tut. Wesentlich aber ist, daß man sich bewußt bleibt, mit einem Wachstum der Tradition rechnen zu müssen. — Eine Beziehung zu Jesu Person ist den Weherufen nicht eigen; sie erhalten sie nur, und zwar schon in Q, durch die Verbindung mit dem folgenden Stück, sofern dadurch die Pharisäer als die Verfolger Jesu hingestellt werden.

Lk 11,49—51 || Mt 23,34—36: Drohwort gegen dies Geschlecht. Das Wort war in Q ein Zitat aus einer uns verlorenen Schrift, das Mt Jesus direkt in den Mund gelegt hat[1]. Ursprünglich redete, wie Lk V. 49 zeigt, die göttliche Weisheit. Mt V. 36 = Lk V. 51b sagt, daß das Zitat für die γενεὰ αὕτη gelte, ist also schon in

[1] Beweis dafür, daß das Wort ein Zitat ist, ist vor allem die Einführungsformel bei Lk: διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν, wobei bes. der Aor. εἶπεν zu beachten ist. Ebenso kann auch die Aufzählung der Gesandten bei Mt: προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς nur in einer jüdischen Schrift ursprünglich sein, wie denn Lk ändert in: προφήτας καὶ ἀποστόλους. Vgl. bes. Ad. Merx, Das Evang. Matth. 1902, S. 336ff.; Ad. Harnack, Sprüche und Reden Jesu 1907, S. 72; R. Reitzenstein, Das mandäische Buch des Herrn der Größe (SB. Heid. Ak. d. W., phil.-hist. Kl. 1919), S. 41ff. Neuerdings hält Reitzenstein (ZNW 26, 1927, S. 55, 1) freilich die Einleitung des Stückes bei Mt für ursprünglich.

Q als Erläuterung des Zitats durch Jesus gedacht. Mt scheint überdies in V. 34 aus den Erfahrungen der Verfolgungszeit heraus erweitert zu haben (vgl. Mt 10, 17. 23); im übrigen können die Differenzen hier auf sich beruhen. Charakteristisch ist, daß ein jüdisches Prophetenwort von der christlichen Tradition angeeignet ist. Daß das Wort nach 70 entstanden sein müsse (Wellhausen und Reitzenstein), halte ich nicht für sicher; ist es nicht der Fall, so ist möglich, daß Jesus das Wort zitiert hat, jedoch ebenso möglich, daß es ihm die Tradition erst in den Mund gelegt hat. Jedenfalls wird die Tendenz der Überlieferung, möglichst viel als Jesuswort erscheinen zu lassen, dadurch deutlich, daß Mt die Einführungsformel streicht; s. gleich.

Mt 23, 37—39 ‖ Lk 13, 34—35: Drohwort gegen Jerusalem. Auch dies Wort ist ursprünglich eine jüdische Weissagung, sei es daß Jesus sie selbst zitiert hat, sei es, daß sie ihm von der Gemeinde in den Mund gelegt wurde. Das geht daraus hervor, daß Jesus von sich selbst nicht zu Jerusalem sagen konnte, er habe oft seine Kinder sammeln wollen, auch nicht, wenn er öfter und länger in Jerusalem gewirkt haben sollte, als es nach den Synoptikern wahrscheinlich ist; denn das Subjekt dieser Geschichtsreflexion muß ein übergeschichtliches Subjekt sein, nämlich die Weisheit, die Mt 23, 34—36 Par. gesprochen[1]. Es ist in der Tat sehr wahrscheinlich, daß Mt die Reihenfolge der Stücke in Q hier gewahrt hat, während Lk das Drohwort gegen Jerusalem 13, 34f. ad vocem Ἰερουσαλήμ eingefügt hat. Und zwar wird Mt 23, 37—39 die ursprüngliche Fortsetzung des Zitates V. 34—35 sein[2]. Man kann erwägen, ob der nicht leicht verständliche V. 39 christlicher Zusatz ist, in dem Jesu Tod und Parusie vorausgesagt wird (Klostermann), oder ob nur die Worte von λέγω ὑμῖν bis ἀπ' ἄρτι (bei Lk von λέγω ὑμῖν bis ἴδητέ με) als christlicher Zusatz zu streichen sind (so hier in der 1. Aufl.). Aber der ganze Vers ist doch wohl aus dem Zusammenhang des Mythos von der göttlichen Weisheit zu ver-

---

[1] Die Auskunft, die wie Ältere K. Holl (SB. pr. Ak. d. W. 1921, S. 933, 1) gibt, daß die Kinder Jerusalems nicht nur die Jerusalemiten, sondern alle Juden sind, würde daran nichts ändern. — Mit Recht weist Klostermann darauf hin, daß ja auch da AT das Bild vom Vogel auf Gott bezieht; vgl. J. Hempel, Gott und Mensch im AT, S. 140f., ebenso ist es im Judentum der Fall, vgl. Strack-B. I 943.

[2] So auch Merx, Wellhausen, Harnack, Loisy und Reitzenstein. Anders Marg. Plath, Theol. Stud. und Krit. 78 (1905), S. 455—460, die Mt 23, 37—39 Par. nicht für ein Wort der Weisheit, sondern eines Propheten, etwa des Jeremia, hält. Aber sie hat noch nicht über den Mythos der Weisheit reflektiert.

stehen, die, nachdem sie vergebens auf Erden geweilt und die Menschen zu sich gerufen hat, von der Erde Abschied nimmt, so daß man jetzt vergebens nach ihr ausschaut. Sie weissagt hier, daß sie verborgen bleiben wird bis zur Ankunft des Messias; denn nur dieser kann mit dem ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου gemeint sein[1]. Daß die Weisheit beim Abschied hinweist auf ihr (bzw. ihres Vertreters) künftiges Kommen zum Gericht, ist uns in den erhaltenen Fragmenten der jüdischen Weisheitsspekulation zwar nicht bezeugt, ist aber aus dem Zusammenhang des Mythos verständlich. Der dem Mythos von der Weisheit parallele Mythos vom Urmenschen bestätigt es, daß der Hinweis auf das Wiederkommen zum Gericht zum ursprünglichen Mythos gehört[2]. Die Bezeichnung der Welt als „Haus" bestätigt ebenfalls die Herkunft des Wortes aus dem Mythos[3]. Wenn das ἔρημος verdeutlichender Zusatz des Mt ist (etwa nach Jer 22,5), so wäre ἀφίεται wohl schlechte Übersetzung für ein Verbum des Sinnes: es wird preisgegeben (vgl. Mt 24,40f.).

Lk 23,28—31: Drohwort gegen die Frauen Jerusalems. Über die Komposition der ganzen Szene vgl. S. 37; schon dort ist gesagt, daß V. 29—31 eine Jesus in den Mund gelegte christliche Prophetie ist, zu deren Eingangsbildung V. 28 gehört. V. 31 wird dabei als Verwendung einer sprichwörtlichen Redensart zu beurteilen sein[4]. Stilistische und sprachliche Eigentümlichkeiten (V. 29: ἰδοὺ ἔρχονται ἡμέραι ἐν αἷς ἐροῦσιν, die Verwendung direkter Rede; V. 30: τότε

[1] Dabei ist es gleichgültig, ob der Mt- oder der Lk-Text ursprünglich ist. Der letztere kann verstanden werden: „bis die Zeit kommt, da ihr sagen werdet..." oder (nach Wellhausen: ὅτε = is cui): „bis der kommt, zu dem..."

[2] Zum Mythos von der Weisheit vgl. meine Abhandlung im Εὐχαριστήριον (H. Gunkel dargebracht) II 1923, S. 6—11; zum Urmenschenmythos meinen Aufsatz ZNW 24 (1925), S. 100—150. — Während schon die andern Anm. 2 genannten Forscher Mt 23,37—39 ganz oder bis auf V. 39 als Zitat und also als Worte der „Weisheit" verstehen, hat R. Reitzenstein (Das mand. Buch d. Herrn d. Größe, S. 41—59) das Stück konsequent aus dem Weisheits- bzw. Urmenschenmythos interpretiert und die Quelle bestimmter nachweisen wollen. Diese sei nämlich vollständiger in der mandäischen Apokalypse erhalten, die im Rechten Ginza I und II, 1 (Lidzb. S. 29f. und S. 47f.) verarbeitet ist. Daß hier dieselbe Tradition vorliegt, ist mir wahrscheinlich; ich glaube aber nicht, daß sich literarische Abhängigkeiten nachweisen lassen. Vgl. noch H. H. Schaeder, bei Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus, S. 332—336.

[3] „Haus" ist in den mandäischen Texten typische Bezeichnung für „Welt"; vgl. den Index Lidzbarskis zum Ginza.

[4] Vgl. Merx z. St. und Strack-B. II 263, bes. Seder Elij. R. 14 (65): „Wenn Feuer die Frischen erfaßt, was sollen die Trockenen machen!"

ἄρξονται λέγειν; V. 31: das ἐν, das einem ב entspricht) lassen vermuten, daß das Wort auf eine aramäische Vorlage zurückgeht; ob es im Aramäischen schon als Jesuswort überliefert wurde, kann natürlich nicht mehr ausgemacht werden.

Lk 12, 54–56: die Zeichen der Zeit (bei Mt 16, 2f. später eingefügt). Das Wort schärft den drohenden Ernst der Entscheidungsstunde ein, enthält aber keine Beziehung zur Person Jesu.

Mt 8, 11–12 ‖ Lk 13, 28–29: die Heiden im Reich. Ein Drohwort, das keine Beziehung zur Person Jesu enthält.

Lk 4, 25–27: Juden und Heiden. Ein selbständiges Traditionsstück, das Lk zum Bau seiner Programmpredigt Jesu benutzt, s. S. 31. Es dürfte eine sekundäre Gemeindebildung sein, die in die antijüdische Polemik der heidenchristlichen Gemeinde hineinführt.

Lk 6, 46 ‖ Mt 7, 21: die Herr, Herr-Sager. Die Form des Wortes dürfte bei Lk ursprünglicher sein[1]. Wie Mt 11, 6 ‖ Lk 7, 23 enthält es primär eine Beziehung zur Person Jesu, bzw. zu seiner Verkündigung. Die Beziehung auf seine Person hat Mt noch stärker akzentuiert durch die Formulierung: τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου. Freilich war schon in Q diese Beziehung betont durch die Verbindung mit dem folgenden Wort, das Lk offenbar aus dem Q-Zusammenhang herausgelöst und in einem neuen Zusammenhang (13, 26f.) künstlich befestigt hat. Daß die Reihenfolge des Mt der Tradition entspricht, scheint sich mir aus 2. Klem 4, 5 zu ergeben: ἐὰν ἦτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ, οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ, ἐργάται ἀνομίας. Dies Herrenwort (s. S. 98) scheint aus der Verschmelzung und Umgestaltung von Mt 7, 21 bzw. Lk 6, 46 mit 7, 22f. bzw. 13, 26f. entstanden zu sein; und zwar geht es nicht auf die Form von Mt zurück, sondern auf die bei Lk erhaltene, wie das καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου beweist[2].

---

[1] Vgl. W. Bousset, Kyrios Chr.², S. 51. Mt braucht freilich nicht, wie Bousset meint, an das Herr-Herr-Rufen im Kultus gedacht zu haben, so daß die christliche Liturgie die Form des Wortes bestimmt hätte. Aber religiöse Bedeutung hat das κύριε für Mt gewiß; während es in der Lk-Form nur die Anrede an den Lehrer ist. Nach A. Fridrichsen, Le problème du miracle, S. 106 ist bei Lk die kultische Anrede gemeint, während das κύριε, κύριε bei Mt die Anrede an den Richter im letzten Gericht sei.

[2] Daraus, daß es 2. Klem 4, 5 heißt ἐργάται ἀνομίας, während Lk ἐργάται ἀδικίας hat, Mt aber οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, wird man schwerlich auf Abhängigkeit des 2. Klem von Mt schließen dürfen. Vielmehr wird Lk das ursprüngliche ἀνομίας in ἀδικίας geändert haben, wie er überhaupt ἀνομία vermeidet.

Man vergleiche demgegenüber die Variante in der nazaräischen Bearbeitung des Mt-Textes (s. S. 98), wo das θέλημα τοῦ πατρός μου des Mt wieder zu seinem Rechte gelangt ist. Übrigens ist das zugleich ein nachträglicher Beweis für die sekundäre Fassung von Mt 7, 21 gegenüber Lk 6, 46.

Mt 7, 22–23 || Lk 13, 26–27: Abweisung der Scheinjünger. Bei Lk, der das Wort durch V. 25 (mit Benutzung eines Gleichnisfragments) mit dem vorangehenden verknüpft, weist das Wort offenbar die ungläubigen Juden ab, bei Mt christliche Irrlehrer, was natürlich das Sekundäre ist. In jedem Fall liegt aber eine sekundäre Bildung der Gemeinde vor, die auf Jesu abgeschlossene Wirksamkeit zurückschaut und ihn sich als Weltrichter proklamieren läßt.

Mt 24, 37–41 || Lk 17, 26–27 (28–30). 34–35: drohender Hinweis auf die Parusie. Lk hat die Quelle jedenfalls durch V. 31–33 erweitert, die er teils anderer Tradition entnahm (V. 31. 33), teils wohl selbst bildete (V. 32). V. 28–30, eine Parallele zu V. 26 f. (= Mt 24, 37–39), hat er vielleicht schon in Q hier gefunden; und zwar ist dann kaum wahrscheinlich, daß die Verse von Mt übergangen sind, vielmehr, daß sie eine durch V. 26 f. veranlaßte Neubildung sind (s. S. 91 f.). Die Einfügungen des Lk gehen auf das richtige Empfinden zurück, daß in Q zwei verschiedene Worte verbunden sind: V. 26–27 (bzw. –30) = Mt 24, 37–39 und V. 34 f. = Mt 24, 40 f. Das erste Wort droht mit der überraschenden Plötzlichkeit der Parusie, das zweite mit der Scheidung, die dann erfolgen wird (Mt scheint das mißverstanden und deshalb aus den beiden ἐπὶ κλίνης μιᾶς die Arbeiter ἐν τῷ ἀγρῷ gemacht zu haben). Und zwar sind es zwei Drohworte, die keine Beziehung zur Person Jesu haben.

Mt 3, 7–10 || Lk 3, 7–9: die Drohpredigt des Täufers. Daß dem Täufer diese Worte in Q in den Mund gelegt sind, beweist natürlich nicht, daß er sie gesprochen hat. Man wird schwerlich fehlgehen mit der Annahme, daß die Worte in der christlichen Tradition umliefen und dem Täufer in den Mund gelegt wurden, weil man ein Stück seiner Bußpredigt berichten wollte. Man hätte ihm z. B. auch Lk 6, 24 f.; 11, 31 f.; 13, 28 f. in den Mund legen können. Es wird also als bloßer Zufall zu beurteilen sein, daß Jesus nicht der Sprecher dieser Drohworte ist.

Man kann einige unter den Logien besprochene Stücke auch unter die Drohworte rechnen, z. B. Mt 10, 31 bzw. Lk 13, 30 (von den Ersten und Letzten); Mk 10, 23. 25 (die Worte gegen die Reichen); Mt 22, 14

(viele berufen, wenige erwählt). Endlich aber kann Mk 8, 12 bzw. Mt 12, 39f. || Lk 11, 29f. (die Verweigerung des Zeichens) hierhergezogen werden. Ob die Form in Q, in der dies Geschlecht auf das Jonas-Zeichen hingewiesen wird, eine sekundäre Erweiterung gegenüber Mk ist, ist nicht ganz sicher zu entscheiden[1]. Sicher aber erscheint mir, daß die Ausdeutung des Jonas-Zeichens auf Jesu Tod und Auferstehung eine ganz sekundäre Gemeindebildung ist. Der Sinn des Wortes (in der Lk-Fassung) scheint mir der zu sein: wie Jonas aus dem fernen Lande zu den Niniviten kam, so wird der Menschensohn aus dem Himmel zu diesem Geschlecht kommen; d. h. das geforderte Zeichen für die Predigt Jesu ist der Menschensohn selbst, wenn er zum Gericht kommt[2].

c) Mahnrede.

Mk 1, 15 Par.: Thema der Verkündigung Jesu. Eine ganz sekundäre Bildung unter dem Einfluß der spezifisch christlichen Terminologie (πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ), wohl von Mk selbst herrührend. Die Beziehung zur Person Jesu ist dadurch gegeben, daß Jesus selbst in das Evangelium gehört.

Lk 12, 35—38: vom spät heimkehrenden Hausherrn. Das Stück ist eine sekundäre Komposition; ob es schon ganz oder teilweise in Q gestanden hat und Mt es durch 25, 1—13 zu ersetzen glaubte, ist nicht zu erkennen.

V. 35 ist eine metaphorische Mahnung zur Wachsamkeit, die ursprünglich selbständig gewesen sein kann und von Lk als Einleitung

---

[1] Nach v. Dobschütz, Vom Auslegen des NT 1927, S. 39 wäre es klar, daß Jonas aus dem schon in Q mit Mt 12, 39f. bzw. Lk 11, 29f. verbundenen Doppelspruch von der Königin von Saba und den Niniviten (Mt 12, 41f. bzw. Lk 11, 31f.) in das Wort der Zeichenverweigerung eingedrungen ist. Aber kann nicht umgekehrt das Vorkommen des Jonas in beiden Stücken die Kombination in Q veranlaßt haben? Und Mk könnte sehr wohl das ihm unverständliche Wort vom Jonaszeichen weggelassen haben! Wie v. Dobschütz urteilt freilich auch z. B. Bousset, Kyrios Chr.[2], S. 7.

[2] Vgl. Mt 24, 30 wo auf das σημεῖον τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ. hingewiesen wird, und ebenso die eschatologischen σημεῖα Did 16, 6. — Anders wäre das Wort zu verstehen, wenn J. H. Michael (Journ. of Theol. Stud. XXI 1920, S. 146—159) recht hätte, der nach Anderen vermutet, daß statt des Jonas-Zeichens ursprünglich „the Sign of John" gemeint gewesen wäre. Dann wäre das σημεῖον ein zweideutiges; die τελῶναι und πόρναι hätten es verstanden (Mt 21, 32; Lk 7, 29f.). Dann hätte sich vielleicht ursprünglich auch Mt 12, 41—42 bzw. Lk 11, 31—32 auf den Täufer bezogen? (An die Echtheit von Mt 12, 40 = Lk 11, 30, die Michael retten will, würde ich freilich auch dann nicht glauben.)

zum folgenden benutzt ist. V. 36 ist eine Mahnung zur Wachsamkeit in der Form eines Vergleichs (kein Gleichnis), der V. 37f. allegorisch weitergesponnen wird. Kaum liegt ein ursprüngliches Gleichnis zugrunde. Man hat den Eindruck, zusammengeklebte Trümmer der Tradition vor sich zu haben, die, wie sie vorliegen, in Form und Inhalt sekundär sind und sich als Gemeindebildung aus der Zeit erweisen, da man das Ausbleiben der Parusie zu empfinden begann. Doch könnte V. 35 von diesem Urteil ausgenommen werden. – Die Beziehung zur Person Jesu brauchte hier nicht ausdrücklich ausgesprochen zu werden, da man unter dem κύριος ohne weiteres ihn verstand.

Mk 13,33–37: vom spät heimkehrenden Hausherrn. Ebenfalls eine unorganische Komposition. Das nächtliche Eintreffen des Herrn ist unmotiviert, da er hier nicht wie Lk 12,36 von einem Mahl, sondern von der Reise heimkehrt, und das Wachen der Knechte ist also eine völlig zwecklose Forderung. Während dies Motiv eine Variante von Lk 12,36 ist, variiert das andere – der verreisende Herr, der den Knechten das Haus überläßt – das Motiv von Mt 24,45–51. Der Türhüter würde zu Mt 24,43f. passen; s. u. zu den Gleichnissen.

Mt 24,43–44 ‖ Lk 12,39–40: Gleichnis vom Dieb.

Mt 24,45–51 ‖ Lk 12,42–46: Gleichnis vom treuen und untreuen Knecht.

Beide Stücke sind einheitlich komponiert und weisen keine sekundären Züge auf. Daß das zweite eine Mahnung speziell an die christlichen Gemeindebeamten ist, läßt sich m. E. nicht behaupten, nur scheint es in eine spätere Zeit zu weisen und das Ausbleiben der Parusie vorauszusetzen. Indessen konnte doch wohl auch schon Jesus selbst die Sicherheit seiner Zeitgenossen durch das χρονίζει μου ὁ κύριος charakterisieren. – Eine Beziehung zur Person Jesu brauchte den Stücken in der Gemeindetradition nicht aufgeprägt zu werden, weil die Deutung des υἱὸς τ. ἀνθρ. bzw. des κύριος auf Jesus selbstverständlich war.

Mt 25,1–13: Parabel von den zehn Jungfrauen. Eine völlig von Allegorie überwucherte Gemeindebildung mit stark angedeuteter Beziehung auf die Person Jesu. Ältere überlieferte Züge mögen dabei verwandt sein.

Lk 12,47–48: Strafe nach Verantwortung. Der Spruch V. 48b ist vielleicht ursprünglich selbständig gewesen (s. S. 87) und hat zu der gleichnisartigen Ausspinnung V. 47. 48a Anlaß gegeben. V. 47. 48a sind jedenfalls eine sekundäre Bildung, die wohl auf die christlichen Lehrer und Laien geht.

Lk 21,34–36: Mahnung zur Wachsamkeit. Eine ganz späte hellenistische Bildung mit so charakteristischer, der paulinischen verwandter Terminologie, daß man fast vermuten möchte, Lk habe ein Stück aus einem verlorenen Brief des Paulus oder seiner Richtung benutzt.

Alle genannten Mahnworte sind nicht charakteristisch prophetisch; sie reduzieren sich alle auf die Mahnung zur Wachsamkeit und entsprechen mehr dem Apokalyptiker als dem Propheten. Man vergleiche dagegen wirklich prophetische Mahnreden wie Am 5,4–6. 14f.; Jes 1,11–17; Jer 7,1–7 usw. Als charakteristisch prophetisch wird man eher eine Anzahl der unter den Logien angeführten „Mahnworte" bezeichnen, z. B. Mt 8,22; Lk 9,62; Mt 10,28; 5,39f.; 7,13f.

d) Apokalyptische Weissagung.

Mk 13,2 Parr.: βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομάς;
οὐ μὴ ἀφεθῇ λίθος ἐπὶ λίθον, ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ.

Mk 14,58: ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον
καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω.

Mt 26,61: δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ
καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν αὐτὸν οἰκοδομῆσαι.

(Vgl. Mk 15,29: οὐὰ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν (ἐν) τρισὶν ἡμέραις.
Joh 2,19: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.
Act 6,14: ... ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον.)

In allen angeführten Stellen scheint dieselbe Tradition ihren Niederschlag gefunden zu haben, ohne daß m. E. zu entscheiden wäre, welches die ursprüngliche Form ist. Mk 13,2 hat die Tradition in einer konkreten Szene ihre Ausprägung gefunden, und das Wort wird danach formuliert worden sein, s. S. 36. Im Verhältnis von Mk 14,58 und Mt 26,61 ist Mk sekundär hinsichtlich der zu ναός gefügten Attribute χειροποίητος bzw. ἀχειροποίητος, dagegen Mt mit seiner reflektierenden Korrektur der bestimmten Aussage in die mögliche. Welches der historische Ort des Wortes ist, vermag ich nicht zu sagen. Daß es im Prozeß Jesu eine Rolle gespielt hat, geht mindestens aus Mk 14,58 Par. nicht hervor, da Mk 14,57–59 eine Einschiebung in die Synedriumsverhandlung ist, s. u.

Die Weissagung von der Tempelzerstörung bedarf einer umfassenden Untersuchung. Für ihren Sinn und ihre Entstehung gibt es m. E. verschiedene Möglichkeiten: 1. Schon vor der Zerstörung des herodianischen Tempels im Jahre 70 bestand die Hoffnung, daß die messianische Zeit einen neuen herrlicheren Tempel bringen werde (Bousset, Die Religion des Judentums[3] S. 239; Strack-B. I 1003); auch

daß dafür das „alte Haus" erst beseitigt werden muß, ist gelegentlich ausgesprochen (äth. Hen 90, 28f.)[1]. Nicht anders brauchte der Sinn von Mk 13, 2 zu sein, und in diesem Falle könnte ein echtes Herrenwort vorliegen. Man verstünde dann freilich kaum, daß das Wort im Munde Jesu ernstlich hätte Anstoß geben können, und daß die Gemeinde mit Hilfe dieses Wortes Jesu Verurteilung hätte erklären können (s. u.). Aber könnte ein solches Wort Jesu der Anlaß dafür gewesen sein, daß man ihm ein anders gemeintes Wort in den Mund legte, in dem er weissagte, daß er selbst den Tempel zerstören und einen neuen aufbauen werde (Mk 14, 58 und Varianten)? — 2. Reitzenstein hat auf die parallelen Weissagungen im mandäischen Joh-Buch Kap. 76 (Lidzb. II, S. 242) und in dem manichäischen Turfanfragment T. II D 18 hingewiesen (Das mand. Buch d. Herrn d. Gr. S. 65—70). Von diesen scheidet das manichäische Fragment aus, denn es hängt offenbar von der christlichen Tradition ab. Der mandäische Text aber könnte m. E., unabhängig von christlicher Tradition, den eschatologischen Mythos vom Urmenschen zum Ausdruck bringen. Und dieser Mythos könnte in der Tat die Voraussetzung des Herrenwortes sein; die Weissagung von der kosmischen Katastrophe ist vielleicht schon in häretisch-jüdischen Kreisen mit der Weissagung der Tempelzerstörung verbunden gewesen[2]. Jesu Weissagung der Tempelzerstörung würde dann in engen Zusammenhang mit den Weissagungen Mt 23, 34—36. 37—39 Parr. gehören (s. S. 119ff.). Und es bestünde die Möglichkeit, daß Jesus diese Weissagung, die eben vom Menschensohn redete, aufgegriffen hat, so gut wie andere Menschensohn-Weissagungen. Um mehr als Möglichkeiten handelt es sich vorläufig nicht. Mir scheint sich die Annahme mythologischen Ursprungs besonders durch die „drei Tage" in Mt 14, 58 und Varianten nahezulegen[3].

[1] Auch die rabbinische Tradition weiß von einer künftigen Zerstörung des Tempels: bab. Joma 39b (Fiebig, Jüd. Wundergesch. S. 27); jer. Joma 43c (Strack-B. I 1045); Jos. bell. VI 5, 3 (§ 295). Vgl. O. Weinreich, Genethliakon Wilh. Schmid 1929, S. 274.

[2] Vgl. H. Odeberg, Uppsala Univ.-Årsskrift 1930, Theol. 2, S. 18f.

[3] Für ganz verfehlt halte ich Greßmanns Vermutung (ZKG, NF. III, 1922, S. 189): auf Jesus sei ein Wort des zelotischen „Messias" Menachem (über diesen Jos. bell. II 17, 8f. = §§ 443—448) übertragen worden, daß der Tempel „um seinetwillen" oder „unmittelbar nach ihm" (?) zerstört und wieder aufgebaut werden sollte. Der Text p. Berakh. 2, 4 (5a, 10ff. bei Strack-B. I 83) stammt aus dem 4. Jahrh. p. Chr.; jünger noch ist die Variante im Midr. Echa Rabbati (übers. von A. Wünsche 1881, S. 88). Ob hier eine Erinnerung an jenen zelotischen Messias überhaupt nachwirkt, ist sehr fraglich (vgl. z. B. J. Klausner, Die messian.

Mk 9, 1 Parr.: εἰσίν τινες ὧδε τῶν ἑστηκότων κτλ. Ein isolierter Spruch, der durch die Aufreihungsformel καὶ ἔλεγεν mit dem vorangehenden verbunden ist, und zwar eine Gemeindebildung als Trostwort wegen des Ausbleibens der Parusie: wenigstens einige werden sie noch erleben. Für die Geschichte der Tradition ist bedeutsam, daß bei Mt 16, 28 an Stelle der βασιλεία τ. ϑ. der mit seiner βασιλεία kommende Menschensohn getreten ist; dieser ist für Mt natürlich Jesus. Ferner ist bezeichnend, daß das Wort schon in der Quelle des Mk Anlaß zu einer Diskussion gegeben hat, die V. 11—13 erhalten ist, s. u.

Lk 17, 20f.: Abweisung der Angabe von Vorzeichen. Der Inhalt des Wortes erweckt den Eindruck primärer Überlieferung; nur darf man nicht modernisieren und das ἐντὸς ὑμῶν von einem geistigen Sein oder von der Gegebenheit in der Person Jesu und seiner Jünger verstehen. Negiert wird ja nicht das ἔρχεσϑαι, sondern das μετὰ παρατηρήσεως; also ist der Sinn: wenn das Reich kommt, wird man nicht mehr fragen und suchen, sondern mit einem Schlage ist es inmitten der Toren da, die noch sein Kommen berechnen wollten; vgl. das folgende Wort. — Eine Beziehung auf die Person Jesu fehlt dem Spruch.

Lk 17, 23—24 ‖ Mt 24, 26—27: das plötzliche Kommen des Menschensohnes. Eine Variante des vorigen Wortes; wesentlich ist nur der Unterschied, daß statt vom Kommen des Reiches hier von dem des Menschensohnes die Rede ist. Gleichwohl können beide Sprüche gleich ursprünglich sein. Von Jesu Person redet Lk 17, 23f. Par. nur im Sinne der Evangelisten; da diese aber das Wort nicht geschaffen haben, so kann es sehr wohl eine in dieser Form ursprüngliche Weissagung sein. Es liegt auch kein Grund zur Annahme vor, daß Jesus das Wort nicht gesprochen haben kann — nur freilich eben vom Menschensohn, nicht von seiner Person. Lk. hat V. 25 im Sinn des christlichen Kerygmas hinzugefügt: der Parusie des Menschensohns geht seine Passion voraus[1].

Vorstellungen des jüd. Volkes im Zeitalter der Tannaiten 1903, S. 68f.; G. F. Moore, Judaism II, 1927, S. 348). Vor allem ist aber die Weissagung gar nicht als eine des Menachem berichtet; sondern als seine Mutter ihn (der noch ein Kind ist) verwünscht, weil an dem Tage seiner Geburt das Heiligtum zerstört wurde, wird sie beruhigt durch die Versicherung: „Wir sind des festen Vertrauens, daß es seinetwegen zerstört ist, aber auch seinetwegen erbaut werden wird.“ — Vgl. noch M. Goguel, Jean-Baptiste S. 132—135.

[1] M. Goguel, Critique et Histoire à propos de la vie de Jésus 1928, S. 30, meint die Echtheit von Lk 17, 25 (wie von Mk 14, 62) dadurch erweisen zu können, daß der Vers nicht die Weissagung der Auferstehung am dritten Tage

Mk 13,5—27 Parr.: die synoptische Apokalypse. Mk 13,7f. 12. 14—22. 24—27 sind jüdische apokalyptische Worte, die schon vor ihrer Verarbeitung in Mk einen Zusammenhang gebildet haben, der wesentlich unversehrt erhalten ist. Christliche Zusätze sind V. 5f. 9—11. 13a. 23. Bedeutsam ist 1. die Tatsache der Übernahme einer jüdischen Apokalypse und ihrer Verwendung als Jesusworte, wobei der Messias (V. 21f.) bzw. Menschensohn (V. 26f.) einfach auf Jesus bezogen werden, 2. die Art der Bearbeitung: a) Eintragung von Beziehungen auf die Person Jesu V. 5f. 9. 13a. 23; b) Eintragung von vaticinia der Missions- und Verfolgungszeit V. 9—11. 13a; c) Eintragung eines vaticiniums zeitgeschichtlicher Vorgänge V. 5f.

Für die Geschichte der Tradition ist weiter wesentlich, daß Mt die Weissagung Mk 13,9—13 in einen andern Zusammenhang (Mt 10, 17—22) eingearbeitet hat. Zum Ersatz dafür hat er in Kap. 24, als er Mk reproduziert, V. 10—12 eingefügt, die z. T. Varianten enthalten: V. 10 zu 10,21 = Mk 13,12; V. 11 zu V. 24 = Mk 13,22. Ob Mt diese Verse selbst gebildet oder aus jüdischer oder christlicher Tradition übernommen hat, ist nicht auszumachen. Ebensowenig, ob V. 12, der keine Parallele hat, eine ursprünglich jüdische (vgl. 4. Esr 5,2; äth. Hen 91,7) oder christliche Weissagung ist. Dagegen ist Mt 10,23, wodurch Mt den entsprechenden Abschnitt in der Jüngerrede vermehrt hat, deutlich ein christliches vaticinium aus der Missionszeit.

Ähnlich hat Lk die Tradition bereichert, von einigen Kleinigkeiten abgesehen, durch V. 21b. 22. 25b. 26a. 28, Verse, die eigene Bildungen des Lk sein dürften, und den schon oben besprochenen Schlußabschnitt 21,34—36. Ebenso wichtig sind aber die Korrekturen des Lk, während die des Mt für unseren Zusammenhang von geringerer Bedeutung sind. Lk hat 21,12 πρὸ δὲ τούτων πάντων eingefügt, um die 21,10f. geweissagten Vorgänge hinauszuschieben; er hat aus demselben Motiv Mk 13,21—23 und das ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις Mk 13,24 gestrichen, da er die Parusie (21,25ff.) noch hinausschieben und durch einen langen Zwischenraum von dem V. 12—24 Berichteten trennen will. In V. 20—24 hat er den Mk-Text ex eventu, nämlich nach den Ereignissen des jüdischen Krieges geändert.

Mk 13,28—29 Parr.: Gleichnis vom Feigenbaum. Gegen

enthält. Nun könnte Lk 17,25 ja vielleicht seine Formulierung der Urmenschen-Tradition verdanken, in der die Auferstehung keine Rolle spielt. Aber daß der Vers im Lk-Text ein christlicher Zusatz ist, zeigt der Vergleich mit Mt: Q enthielt diesen Satz noch nicht.

die Ursprünglichkeit dieses von Mk mit anderen Einzelstücken an den Schluß der eschatologischen Rede gestellten Stücks scheint mir nichts Triftiges eingewandt werden zu können. Daß ein bestimmter Baum gemeint sei, ist Schein; der bestimmte Artikel entspricht dem Gleichnisstil, den Lk (21,29) verdirbt. Eine Beziehung zur Person Jesu hat das Gleichnis nicht. Ob es von Jesus gesprochen ist, oder aus jüdischer oder christlicher Tradition stammt, ist freilich damit noch nicht entschieden.

Mk 13,30 Parr.: die Nähe der Parusie. Das Wort ist in dieser Form schwerlich je selbständig gewesen, könnte aber eine Variante von 9,1 sein, die für den vorliegenden Zusammenhang zurechtgemacht ist. Jedenfalls scheint es nicht ursprünglich zu V. 28f. zu gehören; dagegen wäre auch möglich, daß es ursprünglich den Abschluß der jüdischen Apokalypse gebildet hat (mit V. 32? s. u.); es würde hinter V. 27 gut passen.

Mk 13,31 Parr.: die Sicherheit der Weissagung Jesu. Schwerlich hat auch dieses Wort noch zum Abschluß der jüdischen Apokalypse gehört (der Redende wäre dann Gott); vielmehr wird es eine christliche Bildung sein.

Mk 13,32 Par.: Gott allein kennt die Zeit. Vielleicht ein jüdisches Wort bis auf den christlichen Schluß (οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ)[1]; es könnte mit V. 30 zusammen den Schluß der jüdischen Apokalypse gebildet haben. Lk hat das Wort aus dogmatischen Gründen übergangen.

Lk 19,42–44: Weissagung der Zerstörung Jerusalems. Eine christliche Bildung ex eventu, die vielleicht ziemlich alt ist (aramäische Grundlage? vgl. Wellhausen).

Mt 25,31–46: das Weltgericht. Das Stück enthält spezifisch Christliches vielleicht in den Wendungen, daß die Wohltaten bzw. deren Unterlassen als auf den Menschensohn bezogen angesehen werden. Denn wenn auch schon im Judentum der Menschensohn die Rolle des Weltrichters gelegentlich gespielt haben mag, so ist die Beziehung menschlichen Tuns und Lassens auf ihn doch wohl erst denkbar, wenn man ihn stärker als eine individuelle Persönlichkeit empfand, also wenn man ihn mit Jesus identifizierte. Andrerseits stehen vor dem Forum des Richters die Menschen überhaupt; die Erzählung scheint also konzipiert zu sein, als der Gegensatz von Christen und Nichtchristen noch keine Rolle spielte. Ebenso ist die Moral des Stückes nicht spezifisch christlich;

[1] So selbst Dalman, Die Worte Jesu I, S. 159.

vgl. Jes 58, 7; Test Jos 1, 5f.; slav. Hen 9; 42, 8; 63; Sota f. 14a: „In bezug auf Deut 13, 5 wird gefragt: Wie kann der Mensch Gott nachfolgen? ... die Meinung ist aber, daß du dir seine Eigenschaften (Middoth) aneignest: wie Gott die Nackten bekleidete (Gen 3, 21), also bekleide auch du die Nackten; wie Gott die Kranken besuchte (Gen 18, 1), also besuche auch du die Kranken; wie Gott die Trauernden tröstete (Gen 25, 11), also tröste auch du die Trauernden; wie Gott die Toten begrub (Deut 34, 6), also begrabe auch du die Toten[1]." Vgl. ferner den mandäischen Text in R. Ginza I u. II 1, S. 18, 5ff.; 36, 13ff. Lidzb. Auch ägyptische und parsische Parallelen sind vorhanden, die verständlich machen, daß diese ethischen Forderungen eine besondere Rolle in der jüdischen Eschatologie spielten. Vgl. das ägyptische Totenbuch Kap. 125 (Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum AT[2] I S. 12; Textbuch zur Religionsgeschichte[2] S. 274; G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten S. 277f.) und für den Parsismus: Hübschmann, Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht, Jahrbücher für prot. Theologie 1879, S. 223. 229; Böcklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie S. 19. 43; C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des NT[2] S. 254. So kann man sich des Gedankens nicht erwehren, daß Mt 25, 31—46 aus jüdischer Tradition stammt. Vielleicht ist bei der Übernahme durch die christliche Gemeinde der Menschensohn an die Stelle Gottes gesetzt worden; s. u. S. 152f. zu Mk 9, 37. 41 || Mt 10, 40. 42.

Mt 7, 15: Warnung vor den falschen Propheten. Das Stück ist kaum noch hierher zu ziehen, da es wahrscheinlich eine ganz sekundäre Bildung des Mt selbst ist, zu der er einerseits durch die der Gemeinde drohenden Gefahren, andrerseits durch das in 7, 16—20 benutzte Logion veranlaßt wurde.

Mk 9, 12—13 Par.: das Kommen des Elias. Das Stück ist in diesem Zusammenhang wenigstens zu erwähnen, da es die Erfüllung einer apokalyptischen Weissagung konstatiert. Das Wort samt der ursprünglich damit zusammengehörigen Jüngerfrage V. 11 war in der Quelle des Mk die Fortsetzung von V. 1, von dem es Mk durch die dazwischen geschobene Verklärungsgeschichte V. 2—10 getrennt hat (s. u.). Seine Entstehung aus den theologischen Debatten der Gemeinde dürfte

---

[1] Nach G. Klein, Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur 1909, S. 49, 1. Der Text ausführlicher jetzt bei Strack-B. IV 1, S. 561. — Vgl. überhaupt den Exkurs „die altjüdischen Liebeswerke" bei Strack-B. IV 1, S. 559—610.

deutlich sein. Das alte Wort V. 1, das mit der jüdischen Theorie vom Vorläufer der Gottesherrschaft in Widerspruch steht, soll mit ihr ausgeglichen werden, indem gesagt wird, daß der Vorläufer schon da war. Als solchen hat Mk zweifellos den Täufer verstanden, was Mt 17,13 ausdrücklich hinzufügt. Auch hat Mt die christliche Interpretation der jüdischen Vorläufererwartung noch dadurch gestützt, daß er sie in Analogie zur christlichen Korrektur des Messiasgedankens stellt 17,12b. Danach ist der Mk-Text interpoliert worden; denn den zusammenhangslosen und unterbrechenden Satz vom Menschensohn Mk V. 9b kann ich nur für eine Interpolation halten[1].

e) Die Geschichte der Tradition.

Die erste grundlegende Beobachtung ist die, daß jüdisches Gut von der christlichen Tradition übernommen und Jesus in den Mund gelegt ist. Sicherer Beweis ist dafür Mk 13,5—27, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung[2]. Für die Unheilsweissagungen gegen dies Geschlecht und gegen Jerusalem, die Zitate aus einer jüdischen Weisheitsschrift sind, und für die Weissagung der Tempelzerstörung Mk 13,2 besteht mindestens die Möglichkeit, daß sie erst von der Gemeinde Jesus in den Mund gelegt worden sind.

Es ergibt sich daraus die Pflicht, zu fragen, wieweit über das übrige Traditionsgut ebenso zu urteilen ist. Dabei sind Fälle wie Lk 14,15; Mk 10,29f. relativ gleichgültig; sie sind zu wenig charakteristisch, um ein Urteil zu erlauben. Dagegen legte sich für Mt 25,31—46 die Annahme jüdischen Ursprungs und christlicher Bearbeitung schon nahe. Wie über Mk 13,5—27 wird vielleicht auch über einige Verse von dem Rest des Kapitels zu urteilen sein. V. 30 und 32 gehören vielleicht als Abschluß zu der jüdischen Apokalypse, und V. 28f. können auch sehr wohl aus jüdischer Tradition stammen. Anders liegt es bei

[1] Weil Mk 9,12b nicht ausdrücklich vom Tode des Menschensohns die Rede ist, möchte M. Goguel (Jean-Baptiste S. 59) in diesem Vers (wie in Lk 17,25; s. S. 128,1) ein authentisches Wort Jesu sehen, was ich für unmöglich halte. Er versteht deshalb V. 12 in der traditionellen Weise als die Formulierung einer Aporie, aus der die Verwerfung der Vorläufer-Erwartung gefolgert werden soll. Aber dann müßte V. 12a ganz anders formuliert sein, etwa als Bedingungs- oder Fragesatz (Cod. D korrigiert allerdings entsprechend); vgl. Klostermann. Goguel ist dann geneigt, V. 13 für einen Zusatz des Evangelisten zu halten. Sieht man aber die ursprüngliche Verbindung von V. 11 mit V. 1 (vgl. auch Klostermann), so kann m. E. kein Zweifel sein, daß V. 13 die legitime Fortsetzung von V. 12a ist.

[2] Eine Analogie dazu ist die Übernahme der jüdischen Weissagung Did 16,3—7.

Worten wie Lk 17, 21. 23f.; mit ihrer Ablehnung der apokalyptischen Berechnung heben sie sich von den typischen Endweissagungen und Mahnungen ab, so daß jüdischer Ursprung für sie wenig wahrscheinlich ist.

Nicht nur für die apokalyptischen Worte, bei denen Übernahme aus dem Judentum ja besonders verständlich ist, ist aber die Frage zu stellen, sondern auch für die anderen mehr prophetischen. Man kommt hier freilich kaum viel über Möglichkeiten hinaus, muß jedoch notwendig mit solchen rechnen. Und zwar liegt die Möglichkeit jüdischen Ursprungs besonders bei folgenden Stücken vor: Mt 24, 37–41 Par. 43–44 Par. 45–51 Par. Man wird sie auch für Mt 24, 10–12 erwägen müssen und für Lk 6, 24–26. Die Heilsweissagungen Lk 6, 20–21 Par. könnten ja an sich auch etwa in den letzten Kapiteln des äth. Henoch stehen ebenso wie die Weherufe Lk 6, 24–26. Und gewiß enthält ihr Inhalt nichts für die Predigt Jesu spezifisch Charakteristisches[1]. Indessen sind sie in der christlichen Tradition offenbar nicht als allgemeine Heilsweissagungen gedacht, sondern auf die Gegenwart bezogen: jetzt bricht die ersehnte Zeit an; da gilt es: Heil den sehnsuchtsvollen Frommen! Und insofern dies eschatologische Bewußtsein etwas Neues ist im Unterschied vom Judentum, sind diese Makarismen jedenfalls unjüdisch. Auch Lk 10, 23f. ‖ Mt 13, 16f. und Mt 11, 5f. ‖ Lk 7, 22f. kommt das Unmittelbare des eschatologischen Bewußtseins so stark zum Ausdruck, daß hier keine jüdische Tradition vorliegen kann. Zu solchen Worten stellen sich Lk 11, 31f. ‖ Mt 12, 41f. und Lk 12, 54–56, die den Ernst der Entscheidungsstunde predigen.

Andrerseits ist für die Stücke, bei denen jüdischer Ursprung unwahrscheinlich ist, noch nicht sicher, daß sie echte Jesusworte sind; denn das ist die zweite grundlegende Beobachtung, daß sich unter den besprochenen Stücken eine Reihe christlicher Bildungen, d. h. Gemeindebildungen, finden. Und zwar ist zunächst christliche Bearbeitung älterer Traditionsstücke zu beobachten. Für die christliche Redaktion der jüdischen Apokalypse sind oben die Motive nachgewiesen worden; sie lassen sich zum Teil auch sonst beobachten. Die Beziehung auf die Person Jesu ist eingetragen in die Schilderung des Endgerichts Mt 25, 31–46, in die Deutung des Jonas-Zeichens Mt 12, 40. Das Leiden des Menschensohnes = Jesu haben Mt 17, 12 und Lk 17, 25 eingefügt,

[1] In Worten dieser Art kommt die geistige Haltung solcher Kreise zum Ausdruck, die als die „Armen" (Anawim) von M. Dibelius (Der Brief des Jakobus, in Meyers Kommentar, 1921, S. 37—44) und W. Sattler (Festgabe für Ad. Jülicher 1927, S. 1—15) charakterisiert worden sind.

Mt den Menschensohn 16, 28 (Mk 9, 1). Mt hat, indem er 23, 34 die Einführungsformel des Zitats beseitigte, Jesus mit der göttlichen Weisheit identifiziert. Er hat 10, 32 f. den Spruch vom Bekenntnis zu den Worten Jesu unter dem Einfluß der christlichen Identifizierung Jesu mit dem Menschensohn bearbeitet, wie er auch 7, 21 stärker christlich formuliert. Die Auffassung von der Person Jesu ist auch der Grund, warum Lk das Wort Mk 13, 32, das seinerseits schon christlich redigiert ist (durch den Schluß οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ), übergeht; es widerspricht seiner Auffassung vom göttlichen Charakter Jesu.

Die Korrektur apokalyptischer Weissagungen hat Lk in Kap. 21 mehrfach an Mk 13 vorgenommen (s. S. 129), zum Teil unter dem Einfluß zeitgeschichtlicher Ereignisse (21, 20–24). Eine Korrektur von Mk 9, 1 bietet Pap. Ox. 654, 1: [πᾶς ὅστις] ἂν τῶν λόγων τούτ[ων ἀκούσῃ, θανάτου] οὐ μὴ γεύσηται. Das Geschick der Gemeinde spiegelt der Zusatz des Mt in der Pharisäerrede 23, 34 wieder, das Auftreten christlicher Irrlehrer Mt 7, 15 und die Formulierung Mt 7, 22 f. Ferner ist die messianische Predigt des Täufers durch den Hinweis auf die christliche Geistestaufe Mk 1, 7 f. Parr. bearbeitet, ist die Verheißung der hundertfachen Vergeltung Mk 10, 29 f. erweitert, und sind die Makarismen durch Mt 5, 3–9 redigiert und vermehrt.

Die Vermehrung der alten Makarismen durch neue, in denen die verfolgten Jünger gepriesen werden Lk 6, 22–23 Par., gehört schon unter die e i g e n e n c h r i s t l i c h e n B i l d u n g e n. Wie das genannte Stück die christliche Auffassung der Person Jesu zum Ausdruck bringt, so auch Mt 25, 1–13 (Parabel von den 10 Jungfrauen). Und wie in diesem die apokalyptische Erwartung das Thema bildet, so in den christlichen Stücken Mk 9, 1; 13, 31. 33–37; Lk 12, 32. 35–38. 47 f.; 21, 34–36. Das Geschick der Gemeinde und der Mission kommt wie Lk 6, 22–23 Par., so Mt 11, 21–24 zum Ausdruck, die Zerstörung Jerusalems Lk 19, 42–44; 23, 28–31. Christliche Interessen sprechen aus Mk 9, 12 f. und Lk 4, 25–27. Eine Zusammenfassung der christlichen Heilspredigt ist Mk 1, 15, und endlich wird auch die Drohpredigt des Täufers Mt 3, 7–10 Par. eine christliche Bildung sein. Worte wie Apk 16, 15: ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης· μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ κτλ. oder 3, 20: ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω κτλ. zeigen ja den Prozeß der Neubildung solcher Herrenworte mit aller Deutlichkeit. Man kann dazu das von Justin dial. 47 und sonst zitierte Wort stellen: ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ. Auch hier kann man wie oben (S. 106) fragen, ob es ursprünglich beabsichtigt war, solche Weis-

sagungen Jesus in den Mund zu legen. Sie mögen ursprünglich einfach als Worte des Geistes in der Gemeinde gegolten haben. In ihnen sprach gewiß manchmal – wie Apk 16,15 – der erhöhte Christus, und erst allmählich wird man in solchen Worten Weissagungen des historischen Jesus gesehen haben[1]. Ein Unterschied zwischen solchen Worten christlicher Propheten und den überlieferten Jesusworten empfand die Gemeinde nicht, da für sie ja auch die überlieferten Jesusworte nicht Aussagen einer Autorität der Vergangenheit waren, sondern Worte des Auferstandenen, der für die Gemeinde ein Gegenwärtiger ist[2].

Demgemäß ist es unerläßlich, auch bei den Stücken, die es von vornherein nicht nahelegen, die Frage nach der Möglichkeit christlichen Ursprungs zu stellen. Sie wird umsomehr zu verneinen sein, je weniger die Beziehung auf die Person Jesu und auf die Geschicke und Interessen der Gemeinde wahrzunehmen sind, je mehr andrerseits ein charakteristisch individueller Geist sich zeigt. Das gilt von den vorhin genannten Stücken, die das hochgespannte eschatologische Bewußtsein mit seinem Gefühl der Freude wie des Ernstes angesichts der Entscheidung zum Ausdruck bringen, also von Lk 6,20f. Par.; 10,23f. Par.; Mt 11,5f. Par. wie von Lk 11,31f. Par.; 12,54–56. Enthält Mt 11,5f. Par. eine Beziehung auf Jesus, so doch nicht notwendig auf seine messianische Rolle, vielmehr auf seine Verkündigung, und darin wird in der Tat Jesu geschichtliches Selbstbewußtsein ebenso zum Ausdruck kommen wie in der Urform von Lk 12,8f. Parr., nach der der Menschensohn über einen Menschen urteilen wird gemäß seinem Verhalten zu Jesu Worten. Ebenso steht es mit Lk 6,46 (Mt 7,21). Über die Verweigerung eines Zeichens (Mk 8,12, bzw. Mt 12,39f. Par.) wie über die Ablehnung der Vorzeichen (Lk 17,21) wird man ähnlich urteilen. Die Pharisäerrede Mt 23 ‖ Lk 11,39ff. wird man in ihrem Grundbestande auf Jesus zurückführen, und das Tempelwort (in der Fassung Mk 13,2?) darf man vielleicht auch als Jesuswort betrachten,

[1] Vgl. H. Gunkel, Reden und Aufsätze 1913, S. 173: „Man darf annehmen, daß nicht wenige Worte, die uns als Äußerungen Jesu im NT überliefert werden, ursprünglich von solchen Inspirierten (wie dem Sänger von OdSal 42) im Namen Christi ausgesprochen worden sind." Ähnlich schon Herm. v. Soden, Das Interesse des apostol. Zeitalters an der evg. Geschichte 1892, S. 153. Er weist auf die Sendschreiben der Apok. hin. Überhaupt bieten die Apok. wie die OdSal ja deutliche Beispiele für dies Phänomen. So spricht OdSal 42,6 es auch deutlich aus:

„Denn ich bin erstanden und bin bei ihnen
und rede durch ihren Mund."

[2] Vgl. J. Schniewind, Theol. Rundsch. NF. 2 (1930), S. 140. 142. 159f.

wenn auch mit Zurückhaltung. Kein sicheres Urteil scheint mir Mt 8,11f. Par.; 24,43—44 Par. 45—51 Par. möglich zu sein. Daß man in jedem Falle vorsichtig sein muß, zeigt die Pharisäerrede, die schon in Q in irgend einem Maß Redaktionsarbeit war, und zeigen die Makarismen Mt 5,3—9, aus denen deutlich wird, wie leicht neue Worte zu alten hinzuwuchsen.

Endlich zeigt auch hier die apokryphe Tradition, wie neue Herrenworte entstehen, die mehr oder weniger aus jüdischer Tradition geschöpft sein mögen. Dahin muß man schon das 1. Thess 4,15—17 als Herrenwort auftretende apokalyptische Stück rechnen. Dahin gehört das von Iren. V 33,3f. überlieferte Stück über die wunderbare Fruchtbarkeit im Gottesreich, die Justin dial. 35 und Didasc. syr. 6,5 sich findende Weissagung ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις[1], ferner die von Clem. Alex. strom. II 9,45 und V 14,96 nach dem Hebräer-Evangelium zitierte Verheißung, die sich ganz ähnlich Pap. Ox. 654,2 findet: μὴ παυσάσθω ὁ ζητῶν ἕως ἂν εὕρῃ καὶ ὅταν εὕρῃ θαμβηθήσεται καὶ θαμβηθεὶς βασιλεύσει καὶ βασιλεύσας ἐπαναπαήσεται. Dazu kommen zahlreiche andere Worte; wie ein solcher Spruch in Anlehnung an einen älteren gebildet werden kann, möge noch Hom. Clem. 12,29 illustrieren: τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δέ, φησί, δι' οὗ ἔρχεται· ὁμοίως καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται.

Zur Geschichte des Stoffes gehört auch hier die Tatsache, daß die Worte durch ihre Eingliederung in die evangelische Tradition zum Teil in eine neue Beleuchtung gerückt sind. Weniger bedeutsam ist, daß die Seligpreisung der Teilnehmer am Mahl im Gottesreich einem beliebigen Mitunterredner Lk 14,15 in den Mund gelegt ist, bemerkenswerter schon, daß ein Stück einer Drohpredigt Mt 3,7—10 || Lk 3,7—9 dem Täufer zugeschrieben wird. Bedeutsam ist vor allem, daß durch solche Eingliederung manchmal der ursprüngliche Sinn eines Wortes verändert wird.

Die Schilderung Mt 11,5f. Par. war ursprünglich gemeint wie die Makarismen: die Heilszeit will jetzt kommen, und alsbald wird man alle die Heilswunder erleben, von denen die alten Verheißungen reden, ja man sieht — etwa in Jesu Dämonenaustreiben — die neue Zeit schon anbrechen. Die Evangelisten haben, wie schon Q, den Sinn verengert: die Schilderung bezieht sich auf Jesu Wirken, auf seine Wunder, die ihn als Messias legitimieren. Lk speziell hat diese Auffassung durch den Zusatz 7,21 plump zum Ausdruck gebracht. — Die

[1] Nach 1. Kor. 11,19? Oder zitiert auch schon Paulus ein apokryphes Wort?

Beziehung von Lk 11,31f. Par. (dies Geschlecht neben der Königin des Südens und den Niniviten) auf Jesu Person war auch in Q schon gegeben: nach der Zeichenforderung, d. h. nach der Forderung einer Legitimation Jesu kann das πλεῖον ὧδε nicht mehr auf die Botschaft Jesu gehen, sondern nur auf seine Person: da dies Geschlecht Jesus nicht als den Messias anerkennt, werden einst die Königin des Südens und die Niniviten es beschämen. Ebenso ist dem Wort Mt 8,11f. Par. durch den Zusammenhang bei Mt wie Lk die Beziehung auf die Person Jesu gegeben: die Heiden bringen den Glauben auf, seine Person anzuerkennen. Ebenso liegt es Mt 13,16f. Par.: die Seligpreisung der Augenzeugen ist nicht mehr – wie es dem ursprünglichen Sinn des Wortes entspricht – durch das Erleben des Anbruchs der Heilszeit begründet, sondern dadurch, daß man Jesus als den Messias erkennt wie der alte Simeon Lk 2,25ff. Zudem ist die Seligpreisung von beiden Evangelisten verengernd auf die Jünger bezogen; sie teilt dies Schicksal mit Mk 10,29f. (hundertfache Vergeltung), das ursprünglich sicher allgemein gedacht war wie Mk 8,35, durch die Einleitung des Mk (das Petruswort: ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα κτλ.) speziell auf die Jünger bezogen ist. – Selbstverständlich ist, daß die Tradition alle Stellen, an denen vom υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου oder (in Gleichnissen) vom κύριος die Rede ist, auf Jesus bezieht.

Ähnlich wie die Logien den Evangelisten, abgesehen von der sachlichen Redaktion, zu formalen Zusätzen der Ein- und Überleitung Anlaß gegeben haben, so auch natürlich die prophetischen und apokalyptischen Worte. So wird das ὑμεῖς δὲ βλέπετε· προείρηκα ὑμῖν πάντα Mk 13,23 zu deuten sein; solche Bildungen sind ferner Mk 13,33: βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε κτλ. und Mk 13,37: ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε. So hat Mt den Fluch über das prophetenmörderische Geschlecht mit der Pharisäerrede durch die Wendung verknüpft: ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης (23,33), wozu er das Motiv 3,7 benutzt hat. Ähnlich hat Mt 24,42 (γρηγορεῖτε οὖν κτλ.) ein Motiv aus Mk 13,33–37 benutzt, um verschiedene Traditionsstücke (24,37–41 und 24,43–44) zu verbinden, und am Schluß von 24,51b hat er wohl das bekannte ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων angehängt. Lk, der aus allerlei Stücken die eschatologische Rede 13,22–30 gebildet hat, hat, um das Wort von der engen Tür V. 24 mit der Abweisung der Zeitgenossen Jesu V. 26f. zu verknüpfen, den Übergangsvers 25 gebildet, zu dem er das Motiv einem Gleichnis nach der Art von Mt 25,1–13 entnommen hat; höchst

ungeschickt, denn die Tür ist in V. 25 eine ganz andere als in V. 24, wo die πολλοί diese Tür ja gar nicht suchen. Möglicherweise ist auch Lk 17, 22: ἐλεύσονται ἡμέραι ὅτε ἐπιθυμήσετε μίαν τῶν ἡμερῶν τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ. ἰδεῖν καὶ οὐκ ὄψεσθε eine Bildung des Lk (oder eines früheren Redaktors), die für die folgende eschatologische Rede als Einleitung dienen soll. Eine Abschlußbildung des Lk ist jedenfalls 21, 28 (ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι ... διότι ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν).

3. Gesetzesworte und Gemeinderegeln.

a) Übersicht und Analyse.

Ich führe hier zuerst die schon z. T. unter den Logien behandelten Worte an, die zum Gesetz oder zur jüdischen Frömmigkeit Stellung nehmen.

Mk 7, 15 Par.: οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου ... κοινῶσαι αὐτόν ...

Mk 3, 4 Parr.: ἔξεστιν τοῖς σάββασιν ἀγαθὸν ποιῆσαι κτλ.

Mk 2, 27: τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο κτλ.

Mt 12, 11f. ‖ Lk 14, 5: ... ὃς ἕξει πρόβατον ἕν, καὶ ἐὰν ἐμπέσῃ τοῦτο τοῖς σάββασιν εἰς βόθυνον κτλ. Der V. 12 des Mt, der bei Lk keine Parallele hat, wird einer der bekannten erläuternden Zusätze des Mt sein.

Mk 3, 28f. bzw. Mt 12, 31f.; Lk 12, 10: die Sünde wider den Geist. Mk hat die relativ ursprünglichste Form: jede Sünde kann den Menschensöhnen (ursprünglich „dem Menschensohn" d. h. den Menschen) vergeben werden, nur nicht die Lästerung des Geistes. Über die Q-Form, die Mt mit Mk verbunden hat, urteile ich wie Wellhausen; sie ist aus einem Mißverständnis entstanden: alles gegen den Menschensohn (d. h. gegen Jesus) Gesagte kann vergeben werden, aber nicht die Lästerung des Geistes[1].

---

[1] A. Fridrichsen (Revue d'hist. et de phil. rel. III 1923, S. 367–372) hält die Q-Form für ursprünglich und erklärt das Wort aus der Judenmission der ältesten Gemeinde: den Juden kann zwar vergeben werden, was sie aus ἄγνοια gegen Jesus gesündigt haben, nicht aber ihr Ungehorsam gegen den in der apostolischen Verkündigung wirksamen Geist. Im Zusammenhang des Lk gewinnt das Wort einen neuen Sinn, indem es sich an die Christen adressiert in der Situation der Verfolgung; das Wort wird „une règle de la discipline ecclésiastique définissant les différantes catégories de lapsi". Die Mk-Form dagegen identifiziert Jesus und den Geist und polemisiert gegen den heidnischen Vorwurf, Jesus sei ein Magier gewesen. Auch M. Goguel, Jean-Baptiste S. 194 hält die Q-Form für ursprünglich, wie er überhaupt die Vorstellung von Jesus als Geistträger bei den Synoptikern als sekundär ansieht. – H. Leisegang (Pneuma hagion S. 96–112)

Mk 2,10 Parr.: ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας. Dies Wort nenne ich hier mit Reserve, und zwar in dem als wahrscheinlich festgestellten Sinne (S. 12f.).

Vielleicht hat man in diesem Zusammenhang auch Mk 2,19a Parr. (kein Fasten in der Freudenzeit) zu nennen, wenn es auch einen weniger prinzipiellen Charakter hat; vielleicht auch Mk 8,15 Parr. (die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer), ein Wort, dessen ursprüngliche Form wie dessen Sinn freilich kaum mehr festzustellen sind.

Ferner sind zwei Worte aus der Pharisäerrede von Q hier anzuführen:

Mt 23,23—24 ‖ Lk 11,42: ... ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον κτλ. Mt 23,24, der bei Lk keine Entsprechung hat, könnte ein Zusatz des Mt mit Verwendung einer sprichwörtlichen Redensart sein. Der Schluß von Mt 23,23: ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφεῖναι, wird im ursprünglichen Lk-Text gefehlt haben, hat aber vielleicht in Q (als eine sekundäre Fortbildung?) gestanden.

Mt 23,25—26 ‖ Lk 11,39—41: die Pharisäer streben nur nach äußerer Reinheit. Die Form des Lk wird im ersten, die des Mt im zweiten Verse relativ ursprünglich sein; vgl. Wellhausen. Aber auch dies Wort ist vielleicht schon in Q um einen sekundären Zusatz vermehrt gewesen. Ein solcher scheint Mt 23,26 = Lk 11,41 zu sein. Abschluß des Kampfesworts ist ursprünglich die rhetorische Frage (vgl. Mt 23,17. 19), die nur Lk 11,40 erhalten hat, und die Mt, da er den Satz nicht verstand, strich.

Dann gehört zu den „Gesetzesworten" eine Gruppe von Worten, die im Gesetzesstil formuliert ist, d. h. Sätze, die als ersten Teil eine Bedingung (ἐάν, ὅταν, ὃς ἄν, ὅστις oder dgl., statt dessen auch ein Partizipium) und als zweiten Teil einen Imperativ oder eine Aussage (manchmal im Futurum) enthalten, die den Sinn einer gesetzlichen Bestimmung hat. Natürlich sind auch Worte dazu zu rechnen, in denen diese Form zwar nicht durchgeführt ist, aber vorschwebt[1].

---

rekonstruiert nach der älteren Fassung, die er in dem dem Mk und Mt gemeinsamen Text findet, eine Urform des Wortes auf Grund des (tatsächlich doch sekundären!) Zusammenhangs, in der der vergebbaren Sünde gegenübergestellt wird die Lästerung des heiligen Namens Gottes (... ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον ...); erst hellenistischer Einfluß habe das ὄνομα durch das πνεῦμα ersetzt! —

[1] Beispiele für solchen Stil des Rechts (von dem „du sollst" der Thora unterschieden): „Wenn (jemand) ..., so (soll) ..." oder „Wer ..., der (soll ...): Ex 21,12ff.; Dt 13,2ff.; 17,2ff.; 22,1ff. usw. Rabbinische Beispiele bei P. Fiebig, Der Erzählungsstil der Evangelien S. 4ff. 20. — Von den S. 138 genannten Worten kann man Mt 12,11f. Par. und Mk 3,28 bzw. Mt 12,31f. Par. hierher rechnen. Vgl. ferner Mk 10,15; Lk 14,11.

Mk 10,11f. Par. bzw. Lk 16,18 || Mt 5,32:
ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ... μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν.
καὶ ἐὰν γυνὴ κτλ. (nach D usw.), bzw. nach Lk (Q): καὶ ὁ ... [γαμῶν ... μοιχᾶται.

Mt hat 19,9 die Mk-Vorlage verkürzt und den abschwächenden Zusatz μὴ ἐπὶ πορνείᾳ eingeschoben. Daß das Wort in der Tradition einer Veränderung ausgesetzt war, zeigt schon das Verhältnis von Mk und Q wie die Überlieferung des Mk-Textes. Nach dem ursprünglichen Mk-Text wird dem Manne die Scheidung von seiner Frau und der Frau die zweite Ehe verboten, nach Q (Lk 16,18 und Mt 5,32) dem Manne die Scheidung von seiner Frau und die Heirat einer Geschiedenen. Das letztere halte ich für das Ursprüngliche und erkläre die Mk-Form daraus, daß man nicht nur für den Mann, sondern auch für die Frau eine gesetzliche Bestimmung haben wollte. Die spätere Mk-Fassung (א B usw.) paßt diese Bestimmung anderen Rechtsverhältnissen an. Aber auch Mt hat 5,32 im ersten Gliede geändert; denn daß die Schuld des Mannes bei der Entlassung darin besteht, daß er die Frau dadurch zur zweiten Ehe veranlaßt, ist offenbar künstlich. Ursprünglich ist, daß der Mann als schuldig gilt, wenn er seine Frau entläßt, um eine andere zu heiraten.

Mk 11,25 bzw. Mt 6,14f.: Versöhnlichkeit die Bedingung der Gebetserhörung. Die Worte sind Varianten, und man möchte vermuten, daß Mt 6,14f. von Mt zu dem Zweck aus der Mk-Fassung gebildet ist, um als Kommentar für die Unser-Vater-Bitte um die Vergebung der Schuld zu dienen. Schon Mk 11,25 ist im Gesetzesstil formuliert: ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, ἀφίετε κτλ.

Mt 5,23–24: ἐὰν (οὖν) προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ... ἄφες ἐκεῖ ... Das Wort ist von Mt in einen fremden Zusammenhang eingeschoben. Es ist ebenfalls eine Variante zu Mk 11,25, und zwar wohl eine ursprünglichere Form, die das Bestehen des Opferkults in Jerusalem voraussetzt.

Mt 6,2–4: ὅταν (οὖν) ποιῇς ἐλεημοσύνην, μὴ σαλπίσῃς ...
σοῦ δὲ ποιοῦντος ἐλεημοσύνην μὴ γνώτω ...

Mt 6,5–6: (καὶ) ὅταν προσεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε ὡς ...
σὺ δὲ ὅταν προσεύχῃ, εἴσελθε ...

Mt 6,7–13: προσευχόμενοι (δὲ) μὴ βατταλογήσητε ὥσπερ ...
οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς ...

Mt 6,16–18: ὅταν (δὲ) νηστεύητε, μὴ γίνετε ὡς ...
σὺ δὲ νηστεύων ἄλειψαι ...

Die vier Stücke, denen in Mt 6,1 eine (von Mt?) gebildete Einleitung vorangeht, sind gleichgebaut, indem nach antithetischem Schema das rechte Verhalten dem falschen gegenübergestellt wird. Auch ist, mit einer Ausnahme, an den Imperativ stets eine Verheißung (καὶ ὁ πατήρ σου κτλ.) angeknüpft. Mt 6,7—13, in dem diese Verheißung fehlt, nimmt aber auch sonst eine Sonderstellung ein, indem das Unser-Vater die Knappheit der antithetischen Bildung verdirbt. Daß es an dieser Stelle sekundär ist, dürfte nicht zweifelhaft sein, und man kann in der abweichenden Überlieferung Lk 11,2—4 eine Bestätigung dafür finden. Man kann aber fragen, ob in Mt 6,7—13 das Unser-Vater an die Stelle einer früheren knappen antithetischen Bildung getreten ist, die, um ihm Platz zu schaffen, weggebrochen wurde, oder ob vielmehr Mt 6,7f. eine nach der Analogie der anderen Stücke (von Mt?) geschaffene Analogiebildung ist, um das Unser-Vater in diesem Zusammenhang unterzubringen. Das Letztere ist m. E. wahrscheinlicher; denn dann bestand der Komplex ursprünglich aus je einem Wort über das Almosengeben, das Beten und das Fasten; die Verdoppelung der Anweisung über das Beten dürfte sekundär sein. Auf jeden Fall aber ist zu konstatieren, daß das Bedürfnis nach katechismusartigen, ähnlich gebauten und leicht behältlichen Bildungen dazu geführt hat, fremden Stoff solchen Bildungen zu assimilieren[1].

Verwandt mit diesen Stücken ist Mt 23,16—22: zunächst die gegnerische These V.16 und 18 (. . . ὃς ἂν ὀμόσῃ . . . οὐδέν ἐστιν bzw. ὀφείλει) und ihre Widerlegung V.17 und 19; darauf die eigene These V.20—22 (ὁ οὖν ὀμόσας . . . ὀμνύει). Hier ist es nur ein Schein, daß die eigene These V. 20—22 die Form des Gesetzesstiles hat, denn die Indikative ὀμνύει enthalten tatsächlich keine Bestimmung, konstatieren kein Soll, sondern nur eine Tatsache. Es kommt aber hinzu, daß die

[1] Was M. Albertz (Die synopt. Streitgespräche S. 150f.) über Mt 6,1—6. 16—18, von ihm als „Lehrgedicht" bezeichnet, sagt, halte ich für phantastisch. Hier, wo nur die Jünger, nicht (wie in den Streitgesprächen, den Antithesen und Wehesprüchen) die Gegner angeredet seien, liege „die letzte mögliche Phase des Streits" vor. „Die gesamte Frömmigkeit der Gegner wird abgetan." Das läßt sich doch schon deshalb nicht sagen, weil es sich hier gar nicht um die Frage der Gesetzeserfüllung handelt, sondern um besonders verdienstliche Frömmigkeitsübungen, über die übrigens im Judentum vielfach ähnlich geurteilt wird wie Mt 6; vgl. die Parallelen bei Strack-B. und bei Fiebig, Jesu Bergpredigt. — Die Komposition hat vielmehr den Charakter eines Gemeindekatechismus, und sofern seine einzelnen Stücke auf Jesus zurückgehen können (s. u.), ist gar nicht einzusehen, warum er sie nicht zu jeder Zeit seines Wirkens hätte sprechen können. Man könnte genau so gut die umgekehrte Reihenfolge konstruieren wie Albertz.

starken rhetorischen Fragen V. 17 und 19 alles enthalten, was gesagt werden muß, und eine viel kräftigere Zurückweisung der jüdischen Eidespraxis bilden als die etwas pedantischen Ausführungen V. 20—22. Endlich fällt V. 22 aus dem Rahmen: vom Schwur beim Himmel war ja bisher keine Rede. Ich halte demnach V. 20—22 für eine sekundäre Weiterbildung. Das Ursprüngliche sind die polemischen Worte V. 16—19, die aus der Entrüstung über eine alberne Kasuistik geboren sind. V. 20—22 ist eine Erweiterung, die jene Polemik als Motivierung der eigenen Behandlung des Eides benutzt: d. h. V. 20—22 ist Gemeindebildung.

Mt 5, 21—48:

1. Mt 5, 21—22: a) der gegnerische Standpunkt: ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη . . . οὐ φονεύσεις· ὃς δ' ἂν φονεύσῃ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.
   b) der eigene Standpunkt: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος . . . ἔνοχος ἔσται . . ., ὃς δ' ἂν εἴπῃ . . . ἔνοχος ἔσται.

Selbstverständlich ist das hier in einigen Handschriften eingefügte εἰκῇ, das z. B. der nazaräische Bearbeiter des Mt noch nicht gelesen hat, ein sekundärer Zusatz, der die Tendenz, die enthusiastischen Forderungen auf das Niveau einer bürgerlichen Moral herabzudrücken, deutlich illustriert. Aber vielleicht ist auch V. 22b (ὃς δ' ἂν εἴπῃ κτλ.) eine sekundäre Weiterbildung. Das Stück hat nicht nur in den parallelen Worten keine Analogie, sondern es mindert auch die Schlagkraft der Antithese; auch müßte, wenn V. 22b ursprünglich wäre, κρίσις in V. 22a anders als in V. 21 verstanden werden (V. 21 allgemein: Gericht, V. 22a: das Lokalgericht), damit eine Steigerung: κρίσις, συνέδριον, γέεννα, herauskommt; faktisch war aber das Synedrion keine höhere Instanz als das Lokalgericht. Auch sieht man nicht ein, warum ein Schimpfwort härter bestraft werden soll als der Zorn, zumal wo es sich darum handelt, ein Handeln nach äußerlichen Maßstäben abzulehnen! Man wird also wohl V. 22b unter die Weiterbildungen juristischen Charakters rechnen müssen[1].

2. Mt 5, 27—28: a) . . . οὐ μοιχεύσεις.
   b) . . . πᾶς ὁ βλέπων . . . ἤδη ἐμοίχευσεν.
3. Mt 5, 31—32: a) . . . ὃς ἂν ἀπολύσῃ . . . δότω . . .
   b) . . . πᾶς ὁ ἀπολύων . . . ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι.
   . . . καὶ ὃς ἐὰν . . . γαμήσῃ, μοιχᾶται.

[1] Vgl. J. Weiß z. St. in den „Schriften des NT". Ob der Zusatz als Persiflage schriftgelehrter Charakteristik oder als homiletische Weiterspinnung angesichts des verbreiteten Lasters des Beschimpfens zu verstehen ist, kann man fragen.

4. Mt 5, 33—37: a) ... οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ ...
b) ... μὴ ὀμόσαι ὅλως, μήτε ...
ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ...

Man kann fragen, ob das Nebeneinander der vier Beispiele für verwerfliches Schwören ursprünglich ist. Die drei ersten Beispiele, der Schwur beim Himmel, bei der Erde und bei Jerusalem, verwerfen solche Schwüre als Übergriffe in die Sphäre der Majestät Gottes. Das letzte Beispiel, der Schwur beim eigenen Haupt, macht den Schwur lächerlich: der Schwörende verfügt nicht einmal über sich selbst. Sind die drei ersten Beispiele mit ihren Schriftzitaten sekundär?[1].

5. Mt 5, 38—41: a) ... ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ ...
b) ... μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ.
ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει ... στρέψον ...
καὶ τῷ θέλοντι (bzw. ὁ θέλων) ... ἄφες ...
καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει ... ὕπαγε ...

Daß hier mit V. 42 ein ursprünglich fremdes Logion angehängt ist, ist schon früher (S. 87) gesagt.

6. Mt 5, 43—48: a) ... ἀγαπήσεις ... καὶ μισήσεις ...
b) ... ἀγαπᾶτε ...

Wieder liegt Mt 5, 21—48 ein Komplex wesentlich gleichgebauter Stücke vor, zu dem V. 20 eine wohl von Mt gebildete Einleitung ist. Auch hier sind bei näherem Zusehen die Stücke nicht alle gleichartig.

Mt 5, 31f. erscheint das Wort von der Ehescheidung als Antithese zu dem Gesetzeswort Deut 24, 1, während es Lk 16, 18 (Q) und Mk 10, 11f. nicht in Antithese erscheint, und dies ist zweifellos die ursprüngliche Fassung. Dasselbe ergibt der Vergleich von Mt 5, 38—41 und 43—48 mit Lk 6, 27—35. Bei Lk weisen die Worte von der Wiedervergeltung und von der Feindesliebe keine Spur der antithetischen Einkleidung auf; und wenn man versucht wäre, das auf die redaktionelle Tätigkeit des Lk, die im übrigen in diesen Stücken ja sicher wahrzunehmen ist (s. S. 100), zurückzuführen, so spricht doch die maschalartige Form der Worte und die Breite der Ausführung, die über das Maß der Antithese zu einem Gesetzeswort hinausgeht, dafür, daß diese Worte ursprünglich einer antithetischen Einkleidung entbehrten.

Dazu kommt aber noch eines. Die einleitenden Bildungen V. 31. 32a, V. 38. 39a, V. 43. 44a sind offenbar nach dem Muster der antithetischen Bildungen V. 21f., V. 27f., V. 33—37 gearbeitet, und an diesen Stellen ist offenbar die Antithese nie ein isoliertes Wort ge-

[1] Vgl. C. G. Montefiore, The synoptic Gospels II², S. 68f.

wesen, denn sie ist nur in Beziehung zur These verständlich und trägt auch nicht die Form des Maschal. Endlich stimmen diese drei Stücke im Unterschied von den drei sekundären Bildungen darin überein, daß sie die These in Form eines Verbotes bringen (οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐκ ἐπιορκήσεις), und daß dies Verbot nicht abgelehnt, sondern überboten wird. In den drei andern Bildungen handelt es sich nicht um ein Verbot, sondern um eine Anweisung (bzw. eine Konzession 5, 31), die nicht überboten, sondern umgestoßen wird[1].

Die älteren Bildungen 5, 21f. 27f. 33–37 haben also Analogiebildungen veranlaßt, in denen freie Herrenworte ihren Platz gefunden haben[2]. Und das Motiv der Bildung ist deutlich: die antithetische Form empfahl sich durch ihren katechismusartigen Charakter.

Weiter rechne ich unter die Gesetzesworte die Worte, die mittels eines Schriftwortes oder doch unter Berufung auf die Schrift die neue Anschauung gegenüber der alten rechtfertigen oder begründen.

Mk 2, 25–26 Parr.: Schriftbeweis für erlaubte Sabbatverletzung aus 1. Reg 21, 1–6 (Davids Verhalten); von Mt vermehrt 12, 5–6 um den Beweis aus der Amtstätigkeit der Priester, 12, 7 um den Schriftbeweis aus Hos 6, 6, den Mt auch 9, 13 verwertet (s. S. 14).

Mk 7, 6–8 Par.: Polemik gegen den Lippendienst mittels Jes 29, 13, im Zusammenhang als Antwort auf die Frage nach dem Händewaschen verwendet (s. S. 15f.).

Mk 10, 3–9 Par.: Debatte über die Ehescheidung an der Hand von Deut 24, 1; Gen. 1, 27; 2, 24 (s. S. 25f.).

Mk 12, 23–25 Parr.: Debatte über die Totenauferstehung an der Hand von Deut 25, 5f. (s. S. 25).

Mk 12, 26–27 Parr.: Beweis für die Totenauferstehung aus Ex 3, 6 (s. S. 25).

Mk 12, 29–33 Parr.: die Frage nach dem höchsten Gebot, beantwortet durch Deut 6, 4b. 5; Lev 19, 18b; 1. Reg 15, 22 (s. S. 21).

Mk 12, 35–37 Parr.: die Davidsohnfrage bzw. das Problem von ψ 109, 1. Von all diesen Stücken, abgesehen vom letzten, ist früher gezeigt, daß in ihnen traditionelles polemisches bzw. theologisches Material der Gemeinde vorliegt, das zur Bildung von Apophthegmata benutzt ist.

---

[1] Die Ansicht E. v. Dobschütz (ZNW 27, 1928, S. 342), daß nur Mt 5, 21f. und 27f. ursprüngliche Bildungen und alle vier andern Stücke Analogiebildungen seien, kann ich nicht für richtig halten.

[2] Vgl. H. Weinel, Bibl. Theologie des NT[4] S. 79; M. Albertz, Die synopt. Streitgespr. S. 146f.

Aber auch für das letzte Stück Mk 12, 35–37 ist S. 70 schon angedeutet, daß es sich um eine Gemeindebildung handelt. Das wird dadurch bestätigt, daß der Nachweis, daß der Messias nicht als Davidsohn gelten dürfte, schwerlich für Jesus Bedeutung haben konnte. Wußte er sich wirklich als Messias, so sehe ich nur zwei Möglichkeiten: 1. Er wußte sich als „Davidsohn"; dann könnte man ja annehmen, daß seine Behauptung durch Kritik seiner Abstammung angegriffen worden wäre. Aber davon hat die Überlieferung sonst keine Spur erhalten, und auf diese Kritik könnte dann Mk 12, 35–37 auch nicht die Antwort sein. 2. Er wußte sich als „Menschensohn". Das könnte aber doch nur in dem Sinne verstanden werden, wie Reitzenstein es auffaßt: Jesus wußte sich als den Gottgesandten, der in Niedrigkeit über die Erde geht, durch sein Leben und seine Lehre die Verirrten zu Gott zurückführt und auf seine Erhöhung wartet [1]. Denn daß Jesus angenommen habe, er werde dereinst zum „Menschensohn" *werden*, erscheint mir als zu phantastisch [2]. Jene Auffassung Reitzensteins aber scheint mir daran zu scheitern, daß man dann Jesus ein Präexistenzbewußtsein zuschreiben müßte (wovon die synoptische Tradition nichts weiß), und daran, daß die Erwartung seiner Erhöhung vom synoptischen Jesus nicht ausgesprochen wird. Reitzenstein interpretiert Jesu Selbstbewußtsein nach dem Joh-Evg. – Indessen ist sehr wohl möglich, daß der in Mk 12, 35–37 vorschwebende Gegensatz zum „Davidsohn" in der Tat der „Menschensohn" ist; die Hoffnung auf einen politischen Messias würde dann durch die Erwartung eines himmlischen Messias bestritten [3]. Dann wäre freilich nicht unmöglich, daß Jesus das Wort gesprochen hätte (freilich nicht mit Bezug auf sich selbst). Da sein Hinweis auf den kommenden Menschensohn aber nie an jenem Gegensatz orientiert ist, und da der Beweis Mk 12, 35–37 einen spitzfindig-schriftgelehrten Charakter hat, da endlich das Dogma der Davidsohnschaft Jesu schwerlich

[1] Vgl. R. *Reitzenstein*, Das mand. Buch d. Herrn d. Gr. S. 45; Das iran. Erlösungsmyst. S. 117–131; ZNW 20 (1921), S. 1—23.

[2] Nimmt man das an, so müßte man Mk 12,35—37 erklären wie A. *Schweitzer*, Gesch. d. Leben-Jesu-Forschung² S. 314—316; die Mystik des Apostels Paulus 1930, S. 84: „Die Lösung des Rätsels (von ψ 109, 1) ist also die, daß der Messias, wovon die Schriftgelehrten nichts ahnen, in der Person Jesu zuerst als Mensch aus Davids Geschlecht unerkannt in Niedrigkeit unter den Menschen lebt, nachher aber in den überirdischen Messias verwandelt wird, als welcher er, obwohl Davids Sohn, Davids Herr ist..." Solche Phantastik mit ihren Konsequenzen scheint mir durch die Tradition der Herrenworte nicht gerechtfertigt zu sein.

[3] Vgl. G. *Hölscher*, Urgemeinde u. Spätjudentum 1928, S. 9.

so früh in der Gemeinde zur Herrschaft gekommen wäre (schon Paulus setzt es voraus), wenn Jesus die Davidsohnschaft des Messias bestritten hätte, ist das Wahrscheinlichste, daß Mk 12, 35—37 eine Gemeindebildung ist, die freilich nur die Anschauung eines begrenzten Kreises zum Ausdruck bringt. Und zwar stammt das Wort entweder aus einer Schicht der Urgemeinde; dann wollte es eben jenen Gegensatz des Menschensohnglaubens zur Davidsohnhoffnung vertreten (wenn es nicht einfach den Vorwurf entkräften wollte, daß sich Jesu davidische Abstammung nicht nachweisen ließ). Oder es stammt aus der hellenistischen Gemeinde, und wollte dann nachweisen, daß Jesus mehr sei als Davids Sohn, nämlich Gottes Sohn[1].

Mt 5, 17—19 (vgl. Lk 16, 17): Jesu Stellung zum Gesetz. Während die zuletzt betrachteten Stücke aus den Gesetzesdebatten der Gemeinde mit jüdischen Gegnern stammen, geht Mt 5, 17—19 auf die Auseinandersetzung der konservativeren (palästinensischen) mit der gesetzesfreien (hellenistischen) Gemeinde zurück. Das μὴ νομίσητε zeigt, daß V. 17 aus Debatten entstanden ist, und das ἦλθον blickt auf Jesu Wirksamkeit zurück. Man ist schon gewohnt, seine Tätigkeit unter dem Gesichtspunkt des Lehrens zu betrachten; denn darauf geht das πληρῶσαι und καταλῦσαι, nicht auf das praktische Verhalten, wie V. 19 deutlich zeigt. V. 18 kann in seiner prinzipiellen Formulierung und in seinem Widerspruch zu primärer Überlieferung nur Gemeindebildung sein, und

[1] Das Letztere ist die Meinung von W. Wrede, Jesus als Davidssohn, Vorträge u. Studien 1907, S. 147—177. In diesem Sinne ist die Psalmstelle ja auch Barn 12, 10 verwandt; und man kann sich in der Tat wohl denken, daß Mk 12, 35—37 aus den Kreisen eines schriftgelehrten Judenchristentums der hellenistischen Sphäre stammt wie der Barnabasbrief. Das „Kyrios“ der Psalmstelle wäre dann im Sinne des kultischen Titels verstanden worden, während es, falls das Wort wirklich aus der Urgemeinde stammt, den profanen Sinn von „Herr“ (im Gegensatz zu „Knecht“) hat; vgl. W. Bousset, Kyrios Christos[2] S. 78, 7; Jesus der Herr S. 15f. – Übrigens hat Mk, der unter dem κύριος den kultisch verehrten Herrn verstanden haben wird, vielleicht gar keine bestimmte Interpretation des Wortes gehabt, sondern es nur unter die Streitgespräche eingereiht als Beispiel dafür, wie Jesus die Schriftgelehrten widerlegt. — Über Ps 110 in der rabbinischen Literatur vgl. Strack-B. IV 1, S. 452—465. Das Mk 12, 35—37 aufgeworfene Problem ist von den Rabbinen, wie es scheint, nicht erörtert worden; bei ihnen ist die messianische Deutung des Psalms nachweisbar erst seit der zweiten Hälfte des 3. Jhdts. Dann ist gelegentlich das Problem des Verhältnisses Abrahams zum Messias auf Grund von Ps 110 diskutiert worden (Strack-B. a. a. O. S. 457), was darin seinen Grund hat, daß der Psalm überwiegend auf Abraham gedeutet wurde.

V. 19 kann keine Polemik gegen jüdische Gesetzeslehrer sein, sondern nur gegen die Hellenisten gehen. (V. 20 gehört nicht zu diesem Komplex, sondern ist eine wohl von Mt gebildete Überschrift oder Einleitung zu 5, 21—48). Mt 5, 17—19 gibt also die Stellung der konservativen palästinensischen Gemeinde im Gegensatz zu der der hellenistischen wieder. Lk hat von dem Stück, das seiner Art zuwider war, nur ein Fragment gebracht; Mt wird es Q entnehmen.

Zu diesem Material kommt noch eine Gruppe etwas andersartiger Worte, nämlich Worte, die nicht irgendwie eine Stellungnahme zum alttestamentlichen Gesetz enthalten, sondern Vorschriften für die christliche Gemeinschaft. Sie gehören aber deshalb mit den bisher genannten Gesetzesworten zusammen, weil auch diese zum Teil Vorschriften für die neue Gemeinschaft in die Form der Antithese zum alten Gesetz kleiden.

Mt 16, 18—19: Petrus, die Autorität für die neue Gemeinschaft. Das ganze Stück, dessen Schluß diese Worte bilden, kommt später zur Sprache. Hier ist Folgendes zu konstatieren: die Gemeinde tradierte ein Jesuswort, in dem dem Petrus die Autorität in Sachen der Lehre bzw. der Disziplin zugesprochen wird; denn einen anderen Sinn kann das λῦσαι und δῆσαι m. E. nicht haben[1]. Eben damit weist das Wort

[1] Δέειν und λύειν können freilich Termini der Zaubersprache sein und als solche bedeuten „durch Zauber festbannen" bzw. „den Festgebannten lösen". In diesem Sinne wird man aber Mt 16, 19 nicht erklären dürfen, wie nach anderen A. Dell (ZNW 15, 1914, S. 38—46) es möchte. Denn wenn man auch die Vollmacht des λύειν unter Berufung auf Mk 7, 35; Lk 13, 16 als die ἐξουσία τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων (Mk 6, 7) verstehen könnte, wie sollte dann das δέειν verstanden werden? Daß Mt es nicht so gemeint hat, zeigt jedenfalls 18, 18 im Zusammenhang deutlich. Aber auch der Zusammenhang von 16, 19 beweist, daß es sich um spezifische Funktionen des Gemeindeamtes handeln muß; und endlich beweist die Formulierung der Verheißung (ἐπὶ τῆς γῆς — ἐν τοῖς οὐρανοῖς), daß an richterliche Tätigkeit gedacht ist. Die Verben אֲסַר und שְׁרָא (hebr. אָסַר und הִתִּיר), die dem δέειν und λύειν zweifellos zu Grunde liegen, können entweder die Lehrautorität bezeichnen (für verboten bzw. für erlaubt erklären) oder die Disziplinargewalt (bannen d. h. aus der Gemeinde ausschließen bzw. den Bann aufheben; so gebraucht auch Jos. bell. I 5, 2 = § 111 δεσμεῖν Var. δέειν und λύειν. Damit verwandt ist der Gebrauch von שְׁרָא als freisprechen von der Schuld). Belege für den Sprachgebrauch bei Dalman, Worte Jesu I S. 175—178; Strack-B. I 738—741; Schlatter, Der Evglist Matth. S. 510f. Man wird zwischen Lehr- und Disziplinargewalt nicht streng scheiden dürfen; beides lag ja auch bei den Juden in einer Hand. Daß die Entscheidungen der rechtmäßigen Gemeindeautorität auf Erden (ἐπὶ τῆς γῆς) von Gott (ἐν τοῖς οὐρανοῖς) anerkannt werden, ist auch jüdische Anschauung; vgl. Dalman a. a. O. S. 174f.; Strack-B. I 743—747; Joach. Jeremias, Golgatha 1926,

in die Gesetzesdebatten der palästinensischen Gemeinde als seinen Entstehungsort, auch wenn man nicht wie J. Kreyenbühl (ZNW 8, 1907, S. 81—109. 163—189) meint, daß es die Antwort der Urgemeinde auf den Angriff des Paulus im Galaterbrief sei. — Eine spätere Entstehungszeit des Wortes kommt, abgesehen von dem Gedanken des λῦσαι und δῆσαι, auch deshalb nicht in Betracht, weil das Wortspiel Πέτρος — πέτρα wegen des störenden Genuswechsels nicht griechisch konzipiert sein kann[1]. Ebenso weisen die πύλαι ᾅδου auf semitischen Ursprung, wie der ganze Gedanke von V. 18: die Gemeinde, deren Autorität Petrus ist, wird in der Endzeit, wenn die Mächte der Unterwelt die Menschen überwältigen, gerettet werden[2]. Hier spricht das

S. 72. Endlich begegnet das Bild von der Schlüsselgewalt, das Dell (a. a. O. S. 33—38); Bousset (Kyrios Chr.² S. 30, 3) u. a. auch aus der Zauberterminologie erklären möchten, ebenfalls im Rabbinischen und bezeichnet hier die Lehrgewalt; vgl. Dalman a. a. O. S. 176 f.; Strack-B. I 737. 741; J. Jeremias, Golg. S. 72, u. vgl. Mt 23, 13. J. Jeremias hat freilich darin nicht recht, daß in Mt 16, 19 die ἐκκλησία und die βασιλεία τ. οὐρ. als Bezeichnung der Gemeinde identisch seien. Die Unterscheidung von ἐπὶ τ. γῆς und ἐν τ. οὐρ. zeigt ja deutlich, daß die irdische Gemeinde und das Himmelreich noch getrennt sind, daß aber freilich die Gemeinde (als die der Endzeit) eine enge Beziehung zum Himmel hat: sie ist der Zugang bzw. die Vorstufe der βασιλεία τ. οὐρ. Vgl. H. Windisch, ZNW 27 (1928), S. 186.

[1] Vgl. meinen Aufsatz, ZNW 19 (1919/20), S. 165—174, spez. S. 170 f. — Absurd ist der Versuch, der Schwierigkeit zu entgehen, bei Strack-B. I 732: man müsse (auf Grund der Rückübersetzung ins Aramäische) nicht verstehen: „auch ich sage dir: du bist Petrus ...“, sondern: „auch ich sage dir, ja dir, Petrus (sage ich es, weil du als erster meine Messiaswürde und meine Gottessohnschaft bekannt hast): Auf diesem Felsen (auf der Tatsache meiner Messiaswürde und Gottessohnschaft) will ich meine Gemeinde bauen.“

[2] Die πύλαι ᾅδου sind zwar auch ein griechisches Bild für den Tod (Homer Il. V 646 u. vgl. Wetstein), sind aber charakteristisch semitisch (שַׁעֲרֵי שְׁאֹל Jes 38, 10, LXX: πύλαι ᾅδου usw.; vgl. Klostermann z. St.). Die Verheißung: καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς wird von Dell (ZNW 15, 1914, S. 27—33), Bousset (Kyrios Chr.² S. 30) u. a. (vgl. C. Clemen, religionsgesch. Erklärung des NT² S. 90 u. 241 und O. Weinreich, Genethliakon W. Schmid 1929, S. 436—445) im Zusammenhang ihrer Erklärung vom δέειν und λύειν und vom Schlüsselbild so verstanden, daß Christus, der durch seine Hadesfahrt die Tore des Hades gesprengt hat, der Gemeinde den Schutz vor den dämonischen Mächten des Hades verheißt. Aber abgesehen davon, daß von der Hadesfahrt im Text nichts angedeutet ist, — ein Zusammenhang zwischen der Sprengung der Hadespforten durch Christi Hadesfahrt und dem οὐ κατισχύσουσιν ist nicht einzusehen: die ἐκκλησία war doch nicht im Hades gefangen! ja, sie bestand überhaupt nicht vor der Hadesfahrt (οἰκοδομήσω fut.!)! — Verheißen wird der Sieg über die Todeswelt und ihre Macht. Erklärt man nicht, wie oben geschehen (dazu vgl. noch C. A. Bernoulli, Joh. d. Täufer u. die Urgemeinde 1918, S. 279—286), so wäre noch Schlatters Erklärung möglich (der

eschatologische Bewußtsein der palästinensischen Gemeinde als der Gemeinde der Gerechten der Endzeit. So beweist der Gehalt der Verse ebenso wie die Sprache des mit V. 18—19 zusammengehörigen V. 17, den semitischen Ursprung des Wortes[1]. Andrerseits erscheint es mir

---

Evglist Matth. S. 509f.): es wird der Gemeinde, d. h. ihren einzelnen Gliedern, zwar nicht Unsterblichkeit, aber die Auferstehung verheißen. — J. Jeremias (Golgatha S. 68—77) will das αὐτῆς V. 18 nicht auf die ἐκκλησία, sondern auf die πέτρα beziehen (was angeblich durch den Aufbau der Verse bewiesen werde). Aber in Frage steht doch die Sicherheit der Gemeinde (vgl. die rabbin. Parallelen, folg. Anm.); für sie ist ein Fels gefunden, der ihr die Sicherheit verbürgt. Damit scheitert auch Jeremias' Auffassung von der πέτρα als dem kosmischen Felsen, nämlich dem Schlußstein der Scheol. Nach Jeremias meint die Verheißung, „daß Petrus für den Fall des Todes nicht der Totenwelt der Gottlosen verfallen werde" (S. 71). Aber welchen Zusammenhang hätte diese Verheißung mit der Bedeutung des Petrus als der πέτρα für die ἐκκλησία? Nun findet Jeremias gerade darin die Pointe, daß die Vorstellung vom Felsen einen eigentümlichen Widerspruch enthält: „ein Fels soll einerseits den heiligen Bau tragen u. den Zugang zum Reiche Gottes vermitteln und doch zugleich den Mächten der Unterwelt trotzen" (S. 73); solchen Charakter habe eben der „kosmische Fels". M. E. kompliziert Jer. durch den „kosmischen" Felsen, von dem mir auch die rabbinischen Parallelen (folg. Anm.) nichts zu wissen scheinen, den einfachen Gedanken des Textes. — R. Reitzenstein (Das iran. Erlösungsmyst. S. XII) will das dem Petrus zugewiesene Amt als das Amt des Aion als Türhüter verstehen, der als Diener Christi (des großen Aion) an der Grenze der irdischen Welt und des Lichtreichs steht und über die Gläubigen (zumal über die rechte Lehre) wacht. Wenn Mt 16, 18f. wirklich, wie R. meint, sonst unverständlich wäre, so würde man diese Interpretation akzeptieren; tatsächlich scheint sie mir aber fern zu liegen. — A. v. Harnacks durch Rekonstruktion eines älteren Textes (οὐ κατισχύσουσίν σου und Streichung von καὶ ἐπὶ τ. τ. πέτρᾳ bis τ. ἐκκλησίαν) begründete Auffassung, daß dem Petrus verheißen werde, er werde nicht sterben (Sitzungsber. d. Berl. Ak. 1918, S. 637—654; vgl. H. Windisch, ZNW 27, 1928, S. 186f.), halte ich nicht für möglich; vgl. Jos. Sickenberger, Theol. Revue 19 (1920), S. 1—8; Ed. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Christent. I 1921, S. 112, 1; S. Euringer, Beitr. z. Gesch. d. christl. Altert. u. d. byz. Lit. (Festg. f. Ehrhard) 1922, S. 141—179.

[1] Zu den sprachlichen Indizien gehört außer dem schon Genannten Folgendes: Das Bild vom Bau der Gemeinde ist im Judentum geläufig; vgl. Strack-B. I 732f.; Schlatter, der Evglist Matth. S. 506f. Die Vermutung ist deshalb völlig überflüssig, daß ἐκκλησία eine Verlegenheitsübersetzung für „Haus" sei (Th. Hermann, Theol. Bl. 5, 1926, Sp. 203—207). Ob das Wort ἐκκλησία seine Entsprechung in קָהָל oder עֵדָה oder in כְּנִישְׁתָּא hat, ist für Mt 16, 18f. völlig gleichgültig; vgl. Strack-B. I 733—736; K. L. Schmidt, Festg. f. Ad. Deißmann 1927, S. 258—319, Theol. Bl. 6 (1927), Sp. 293—302. Daß es sich Mt 16, 18 jedenfalls um die Gemeinde der Endzeit handelt, hat K. L. Schmidt wie auch W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde S. 106—110 richtig erkannt. — Das Bild vom Felsen, der die Gemeinde trägt, und zwar angewandt auf eine bestimmte Person (bes.

freilich als ganz unmöglich, Mt 16, 18—19 als ein echtes Jesuswort zu halten, wie K. L. Schmidt (s. Anm. 1) es möchte, der in diesem Wort die Gründung einer Sondergemeinschaft (einer כְּנִישְׁתָּא) durch Jesus ausgesagt findet. Der Preis, der für diese Auskunft gezahlt werden muß, ist der, daß die ἐκκλησία ihren radikal eschatologischen Sinn verliert[1].

Mt 18, 18: ... ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς... Das Wort ist eine Variante zu Mt 16, 19, und zwar eine spätere[2]. Das Recht der Ge=

Abraham), begegnet nicht selten in späterer rabbinischer Literatur; vgl. Strack=B. I 733; K. G. Goetz, ZNW 20 (1921), S. 165—169; J. Jeremias, Golgatha S. 73f. — Für V. 17 ist charakteristisch die Anrede des Petrus als Σίμων Βαριωνᾶ (anders Joh 1, 42; 21, 15ff.!); ferner der Makarismus in zweiter Person, der sich in griechischen Makarismen nur selten findet (vgl. H. L. Dirichlet, De veterum macarismis, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XIV 4, 1914; Ed. Norden, Agnostos Theos 1913, S. 100, 1), häufig aber in semitischen; endlich σάρξ καὶ αἷμα als die bekannte semitische Bezeichnung des Menschen gegenüber Gott. — Zum Ganzen vgl. noch K. G. Goetz, Petrus 1927, bes. S. 30—44.

[1] Eine solche Sondergemeinde wäre eine συναγωγή, eine „Schule" (vgl. 1. Makk 2, 42; 7, 12; act 6, 9). Daß eine solche behauptet habe, sie stelle den קָהָל יְהוָה dar, ist kaum glaublich. Die Synagoge besteht ja neben dem Tempel und ist nicht primär Kultusversammlung wie der קָהָל; sie wird durch ihre Teilnehmer konstituiert, die sich zu ihr zusammenschließen, nicht durch Gott wie der קָהָל. Die Sondergemeinde kann wohl von sich behaupten, daß sie die rechte Lehre hat, und ihre Mitglieder können sich verstehen als die auf die Erscheinung des eschatologischen קָהָל Wartenden und für ihn Prädestinierten (vgl. z. B. äth. Hen 38, 1; 62, 8; Did 9, 4; 10, 5). Der Sprachgebrauch ist charakteristisch: PsSal 10, 7f. steht in synonymem Parallelismus neben den Singularen ἐκκλησία λαοῦ und Ἰσραήλ der Plur. συναγωγαὶ Ἰσραήλ, und 17, 8 werden die Frommen bezeichnet als die ἀγαπῶντες συναγωγὰς (Plur.!) ὁσίων. Weil das Wort Mt 16, 18f. die eschatologische ἐκκλησία meint (den קָהָל, gleichgültig, ob für diesen Begriff auch andere Vokabeln gebraucht wurden), heißt es im verheißenden Futur: οἰκοδομήσω, und das zu ἐκκλησίαν gesetzte μου charakterisiert die Gemeinde als messianische, nicht als die Sondersynagoge eines Individuums. Tatsächlich wußte sich die Urgemeinde, so sehr sie noch auf das Kommen der βασιλεία hoffte, als das wahre Israel (vgl. die Institution der Zwölf!), als die eschatologische Gemeinde der Heiligen, auf deren Erscheinen die Apokalyptiker noch warten (vgl. auch meinen Aufsatz: Kirche u. Lehre im NT, Zw. d. Zeiten 7, 1929, S. 18ff.). Endlich zeigt gerade die Tatsache, daß die Urgemeinde notgedrungen zu einer Sondersynagoge wurde, und daß die Überlieferung Jesus als Teilnehmer am Sabbatgottesdienst beliebiger Ortssynagogen auftreten läßt (K. G. Goetz, Petrus S. 24f.), deutlich, daß Mt 16, 18f. nicht an eine Sondersynagoge gedacht sein kann, sondern nur an die eschatologische Gemeinde Gottes. Vgl. noch H. Windisch, ZNW 27 (1928), S. 186f.

[2] Wellhausen meint umgekehrt, daß Mt 18, 18 vielleicht älter sei als 16, 19; ähnlich, jedoch sicherer, Ed. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Christent. I, S. 112, 1.

setzgebung wird hier der Gemeinde, d. h. praktisch ihren Repräsentanten, zugesprochen, — wenn nicht ursprünglich überhaupt nur diese angeredet waren. Es wird also aus der Zeit der Urgemeinde stammen, in der an Stelle der persönlichen Autorität des Petrus eine institutionelle Autorität von Gemeindevorstehern getreten war, also mutmaßlich aus der Zeit nach der Verfolgung durch Agrippa, der der Zebedaide Jakobus und wohl auch Johannes zum Opfer fielen, und durch die Petrus aus Jerusalem vertrieben wurde. Diese Vertreibung war vermutlich eine endgültige; der Apostelkonvent muß vor der Verfolgung durch Agrippa stattgefunden haben, und beim letzten Besuch des Paulus ist Petrus nicht mehr in Jerusalem. — Mt hat das Wort in seinem Zusammenhang (nach V. 15—17) speziell auf die von der Gemeinde bzw. ihren Autoritäten gespendete Sündenvergebung und ihre Verweigerung bezogen.

Mt 18, 15—17. 21—22 bzw. Lk 17, 3—4: Vorschriften über die Gemeindedisziplin. Diesen Titel verdienen freilich nur Mt 18, 15—17; und zwar ist hier besonders deutlich, wie ein älteres Herrenwort zu einer disziplinaren Gemeindeordnung fortgebildet wurde. Die ältere Fassung, die zur Bereitwilligkeit, persönliche Kränkungen zu vergeben, mahnt, liegt noch bei Lk vor; sie ist in Mt 18, 15—17 verarbeitet, doch ist ihr Schluß, der solcher Redaktion widerstrebte, nachträglich durch eine Übergangsfrage angefügt V. 21 f. Über den Ursprung der älteren Fassung Lk 17, 3 f. ist vorläufig keine Vermutung möglich. Die erweiterte Fassung stammt aus der palästinensischen Gemeinde, wie schon die Sprache und Terminologie (μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου V. 15, ἐθνικός und τελώνης V. 17) zeigt[1].

Mt 18, 19—20: Gebetserhörung. Das Stück ist eine Gebetsverheißung der christlichen Gemeinde, und zwar ist V. 20 die christliche Umbildung eines jüdischen Wortes, das z. B. Pirqe Aboth III 2

---

[1] Nach Strack-B. I 787—790 kennt die Synagoge wohl die (begrenzte) Pflicht, den irrenden Bruder durch Zurechtweisung (ἐλέγχειν = הוֹכִיחַ) auf den rechten Weg zu bringen, hat aber über das Verfahren keine so bestimmten Vorschriften entwickelt wie Mt 18, 15—17. Daß einer jungen Gemeinde, die in Opposition sich durchsetzen muß, die Ausbildung solcher Vorschriften naheliegt, zeigt die Parallele im mandäischen RG I, S. 24, 8 ff. Lidzb. — Möglich ist, daß die Fassung dem Mt in seiner Form von Q schon vorlag (Streeter, The four gospels S. 257 f. führt das Stück auf die Sonderquelle M zurück), und daß er V. 16b die Begründung mit Lev 19, 17 eingefügt hat; denn nach V. 16a und V. 17 kann es sich ja nicht um die Hinzuziehung von Zeugen, sondern nur um die Erweiterung der Autorität des Mahnenden handeln.

zitiert wird: „Zwei, die zusammensitzen, und ihre Unterhaltung sind Worte der Thora: da weilt die Schechina unter ihnen"; weiteres bei Strack-B. I 794f. Aber auch V. 19 wird ein älteres Wort in christlicher Umgestaltung sein; ob ein ursprüngliches Herrenwort, oder ein jüdischer Spruch, wird sich kaum entscheiden lassen. – Auch bei diesem Stück wird man trotz der Rolle, die das ὄνομα Jesu spielt, palästinensischen Ursprung annehmen müssen wegen der Verwendung des Rabbinenspruchs. Auf hellenistischem Boden gibt es noch eine Variante zu Mt 18,20, vgl. Pap. Ox. 1, 4: ὅπου ἐὰν ὦσιν [β', οὐκ] ε[ἰσὶ]ν ἄθεοι, καὶ [ὅ]που ε[ἷς] ἐστιν μόνος, λέγω· ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ κτλ.

Mk 9, 37. 41 || Mt 18, 5; Lk 9, 48a, bzw. Mt 10, 40–42; Lk 10, 16: die Wohltat am Kinde. Die Überlieferung dieser Worte ist kompliziert und kaum mehr mit Sicherheit zu entwirren. Das Verhältnis von Mk 9, 37–41 und Mt 10, 40–42 scheint mir zu zeigen, daß Mk 9, 37. 41 || Mt 10, 40. 42 zusammengehören[1]. Mk 9, 38–40 ist ein dazwischengeschobenes fremdes Stück, und ebenso ist Mt 10, 41 ein infolge von Ideenassoziation eingeschobenes fremdes Stück, und zwar vielleicht ein alter jüdischer Spruch. Betrachtet man nun Mk 9, 37. 41 und Mk 10, 40. 42 nebeneinander, so leuchtet ein, daß die παιδία bzw. μικροί, die bei Mk im ersten, bei Mt im letzten Teile stehen, ursprünglich zum Worte gehören und dann auch ursprünglich in beiden Teilen ihren Sitz hatten, während die ὑμεῖς bei Mt am Anfang, bei Mk am Schluß sekundäre Korrekturen sind, die die Anwendung des Wortes auf die christliche Gemeinde ermöglichen[2]. Denn die παιδία bzw. μικροί sind ursprünglich zweifellos eigentlich gemeint gewesen: die Aufnahme und Erquickung eines kleinen Kindes gilt wie eine dem Höchsten erwiesene Wohltat. Später sind die παιδία bzw. μικροί übertragen als (geringe) Christen verstanden worden. Vielleicht ist im Zusammenhang mit dieser Umdeutung und der teilweisen Ersetzung der παιδία bzw. μικροί das Wort auch erweitert worden, nämlich um den Zusatz (nach Mk): καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέχηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με, der in der zweiten Hälfte (Mk V. 41) keine Entsprechung hat; in der zweiten Hälfte wäre statt dessen das ursprüngliche ἐν ὀνόματί μου von Mk durch den Zusatz ὅτι Χριστοῦ ἐστε erläutert und

[1] So auch Klostermann.

[2] Da Mt V. 42 offenbar nach dem Stichwort παιδία bzw. μικροί angefügt ist, hat ursprünglich in Mk oder in der Vorlage des Mk auch in V. 41 statt ὑμᾶς eines jener Wörter gestanden.

von Mt in demselben Sinn in εἰς ὄνομα μαθητοῦ geändert worden[1]. Es wäre dann möglich, daß die ursprüngliche Form des Wortes keine Beziehung auf Jesu Person hatte, sondern ein jüdisches Wort war, in dem gesagt war, daß die Wohltat am geringsten Menschen von Gott als eine ihm erwiesene angerechnet wird. Es läge also in Vorlage und Bearbeitung eine genaue Parallele zu Mt 25, 31–46 vor, s. S. 131[2]. – Mag das Urteil der Sicherheit entbehren, so ist doch dies sicher, daß hier ein älteres Wort von der christlichen Tradition in der Weise bearbeitet worden ist, daß es als eine Vorschrift des erhöhten Christus – denn dieser redet hier – für das Verhalten der Seinen dienen konnte, und zwar für das der Seinen untereinander[3]; vgl. zu Mk 9, 42 Parr. unten. – Das Verhältnis von Lk 10, 16 zu dem Mk-Mt-Wort scheint mir dies zu sein: Mt und Lk fanden das Wort am Schluß der Aussendungsrede; Lk reproduzierte es, von Mt wurde es durch das ihm aus anderer Tradition bekannte Stück V. 40. 42 ersetzt, und dabei hat die Fassung von V. 40 eben den Einfluß des Q-Wortes (Lk 10, 16) erfahren. Lk 10, 16 ist also keine eigentliche Variante von Mt 10, 40, Mk 9, 37, sondern eine selbständige Bildung, jener nur darin verwandt, daß auch hier der Auferstandene redet und ein Verhalten zu seinen Anhängern auf sich bezieht. Natürlich ist auch Lk 10, 16 eine Bildung der Gemeinde, und zwar liegt auch hier wohl ein jüdisches Wort zugrunde; denn „ein häufig (von den Rabbinen) ausgesprochener Grundsatz lautet: Der Gesandte (d. h. der Beauftragte, Bevollmächtigte) eines Menschen ist wie dieser selbst"[4]. Eine selbständige Variante dazu ist Joh 13, 20.

Mk 3, 35 Parr.: die wahren Verwandten. War das Urteil S. 28f. richtig, daß dies Wort einmal isoliert existiert hat, so ist es

[1] So auch Dalman, Worte Jesu I, S. 250f. – Bousset hält Kyrios Chr.[2] S. 5, 1 εἰς ὄνομα μαθητοῦ für das Ursprüngliche, aber S. 42 für „wenigstens relativ ursprünglicher".

[2] Ähnliche rabbinische Sprüche über die Vergeltung der, speziell Gelehrtenschülern, erwiesenen Gastfreundschaft (die wie die Verehrung der Schekhina gewertet wird!) bei Strack-B. I 589f. Man könnte deshalb sogar erwägen, ob nicht doch in dem ursprünglichen Wort „Schüler" gemeint waren. Indessen zeigt Strack-B. I 591f., daß das absolute „Kleine" (für „Kinder" wird dasselbe gelten) nicht zur Bezeichnung der „Schüler" verwendet wurde. Man wird deshalb auf die bei Strack-B. I 774 genannten rabbinischen Parallelen, die von der Vergeltung der an Waisenkindern erwiesenen Wohltaten handeln, hinweisen müssen.

[3] Vgl. L. v. Sybel, Theol. Stud. u. Krit. 100 (1927/28), S. 398f.

[4] Strack-B. I 590; vgl. II 167.

auch hier anzuführen als Produkt der Gemeinde. Diese spricht ähnlich wie im vorigen Stück darin aus, in welcher Weise es den Seinen möglich ist, in ein Verhältnis zu Jesus zu treten, das wie ein persönliches gerechnet wird.

Mk 10, 42–45 ‖ Mt 20, 25–28; Lk 22, 25–27, bzw. Mk 9, 35; Lk 9, 48b: Größe im Dienen. Die offenbar ursprünglich isolierte Überlieferung von Mk 9, 35; Lk 9, 48b macht wahrscheinlich, daß auch Mk 10, 43f. Parr. ursprünglich ohne seine Umgebung überliefert gewesen ist[1]. Man würde auch durch die Analyse von Mk 10, 42–45 wohl zu demselben Resultat kommen: das Stück ist aufgebaut auf einem älteren Spruch V. 43f. Und zwar dürfte Mk 10, 43f. gegenüber 9, 35 darin ursprünglicher sein, daß es ein Doppelspruch ist; denn in der doppelten Antithese zu πρῶτος 9, 35: πάντων ἔσχατος und πάντων διάκονος klingt wohl nach, daß 9, 35 aus einem Doppelspruch entstanden ist. Andrerseits dürfte das Fehlen eines ἐν ὑμῖν bzw. ὑμῶν 9, 35 ursprünglicher gegenüber 10, 43f. sein. Bei dieser Erörterung kann außer Betracht bleiben, ob Mk 9, 35 dem ursprünglichen Mk-Text fremd war (vgl. D u. a.), was ich übrigens nicht für wahrscheinlich halte.

Das Urteil wird also lauten, daß ein Spruch, der ursprünglich allgemein von der Größe des Dienens handelte, von der christlichen Überlieferung speziell auf die christliche Gemeinde bezogen wurde. Zu dem Zweck wurde er mit der Folie Mk 10, 42 Parr. versehen und erhielt zum Schluß den Hinweis auf das Vorbild Jesu; und zwar ist am Schluß Lk 22, 27 zweifellos ursprünglich gegenüber Mk 10, 45, der den Gedanken vom Bilde Jesu nach der hellenistisch-christlichen Erlösungslehre geformt hat[2].

Mt 23, 8–10: ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββεί κτλ., ein auf Grund von Ideenassoziation von Mt eingefügtes und deshalb offenbar nicht von ihm selbst gebildetes Stück. In der vorliegenden Form ist V. 8–10 eine Gemeinderegel; aber sie ist nicht einheitlich: V. 10 erscheint als Fortbildung eines ursprünglichen Doppelspruchs, in dem Gott als der einzige Lehrer und Vater hingestellt wurde[3]. Woher V. 8f. stammt,

---

[1] Eine Spur dieses alten Spruchs liegt vielleicht auch Mt 23, 11 vor, wo er mit dem Spruch vom Erhöhen und Erniedrigen 23, 12 an die Demutsregel 23, 8–10 gehängt ist.

[2] Vgl. W. Bousset, Kyrios Christos[2] S. 7f.

[3] Vgl. W. Bousset, Kyrios Christos[2] S. 5, 1. Auch Dalman, Worte Jesu I, S. 251 hält V. 10 für redaktionelle Dublette zu V. 8.

ist kaum auszumachen; es könnte ein echtes Herrenwort, könnte aber auch schon eine Gemeindebildung sein, könnte aber auch aus jüdischer Tradition übernommen worden sein; denn daß hier gelegentlich auf Grund schlichter Frömmigkeit gegen die rabbinischen Titulaturen polemisiert wurde, ist durchaus glaublich und wird durch die Parallelen bestätigt[1].

Mk 9, 42 bzw. Mt 18, 6–7; Lk 17, 1–2: Wehe über den Verführer. Mt, der dem Mk-Zusammenhang folgt, hat in V. 6 zunächst den Mk-Text reproduziert und bringt dann in V. 7 den überschießenden Rest von Q, während Lk nur den Q-Text bringt. Auch hier scheint ein alter Spruch, dessen Ursprung nicht mehr festzustellen ist, von der christlichen Tradition übernommen worden zu sein[2], und zwar in Q, wie es scheint, ohne christliche Änderungen, bei Mk durch den Zusatz τῶν πιστευόντων (Mt fügt hinzu εἰς ἐμέ) zu dem ursprünglich sicher eigentlich gemeinten τῶν μικρῶν τούτων christianisiert. Es liegt also ein paralleler Vorgang zu dem Mk 9, 37. 41 Parr. (S. 152f.) beobachteten vor.

Mt 18, 10: die Verachtung des Kindes. Derselbe Vorgang ist hier festzustellen: ein Wort, das ursprünglich vor der Verachtung des Kindes warnt, ist christianisiert worden, indem die μικροί durch den Zusammenhang auf die christlichen Gemeindeglieder bezogen wurde. Auch hier ist unmöglich zu sagen, woher der Spruch stammt.

Lk 3, 10–14: die Standespredigt des Täufers. Ein katechismusartiges Stück, das naiv dem Täufer in den Mund gelegt ist, als ob Soldaten zum Täufer gepilgert wären. Eben dies, daß der Soldatenberuf als selbstverständlich hingenommen wird, macht unwahrscheinlich, daß es sich um eine Bildung der christlichen Urgemeinde handelt. Jüdisch sieht das Stück auch nicht aus. Vielleicht ist es eine relativ späte hellenistische Bildung, die aus dem überlieferten Wort V. 11 (ὁ ἔχων δύο χιτῶνας κτλ.) herausgesponnen ist (von Lk selbst?).

Mk 6, 8–11 Parr., bzw. Mt 10, 5–16; Lk 10, 2–12: die Missionsinstruktion. Auch dieses Stück ist schließlich unter den Gemeinderegeln zu nennen. Es ist in Q vollständiger erhalten gewesen,

[1] Strack-B. I 917—919.

[2] Vgl. Strack-B. I 779, bes. Sanh 55a: „Rab Scheschet h (um 260) hat gesagt: Ihr habt es gelernt: Wenn von den Bäumen, die weder essen noch trinken noch riechen, die Tora sagt: Vernichte, verbrenne und vertilge sie (vgl. Dt 12, 2f.), weil dem Menschen durch sie ein Anlaß zur Sünde kam, um wieviel mehr gilt das dann von dem, der einen andern von den Wegen des Lebens verleitet zu den Wegen des Todes."

Mk scheint ein Exzerpt zu geben. Als hellenistischer Evangelist empfand er wohl, daß diese Instruktion für die Mission in der Oikumene nicht mehr paßte, und machte eine Anweisung für die Mission der Zwölf während der Zeit des Wirkens Jesu daraus, worin Mt und Lk ihm gefolgt sind[1]. Ursprünglich aber redet hier der Auferstandene bzw. Erhöhte (vgl. Mt 28, 19f.; Lk 24, 47ff.), d. h. es liegt eine Gemeindebildung vor. Wieweit dafür etwa jüdisches Material übernommen ist, läßt sich kaum mehr feststellen; etwa in dem δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε Mt 10, 8[2], was freilich auch ein Zusatz des Mt zu Q sein könnte. Von den Worten Mt 10, 10 Par. (ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης κτλ.) und 10, 16 (Schlangen und Tauben) war schon die Rede (S. 78. 107).

b) Die Geschichte des Stoffes.

Die Geschichte der Tradition der Herrenworte läßt sich an dem im vorigen überblickten Stoff mit wünschenswerter Deutlichkeit beobachten. Die Tradition sammelt Herrenworte, prägt sie um in der Form, vermehrt sie durch Zusätze und bildet sie weiter; sie sammelt ebenso anderes — jüdisches — Spruchgut, indem sie es durch Anpassung für die Aufnahme in den Schatz der christlichen Unterweisung geeignet macht, und sie produziert neue Worte aus dem Bewußtsein des neuen Besitzes, die sie unbefangen Jesus selbst in den Mund legt. Es ist deutlich, daß von den behandelten Worten die Gemeinderegeln die jüngsten sind. In ihnen redet der Auferstandene, der erhöhte Jesus zu seiner Gemeinde. Es sind zum Teil von der Gemeinde selbständig geschaffene Worte, wie Mt 16, 18—19; 18, 15—17. 18 und die Instruktionsrede, zum Teil ist es älteres Gut, das in geeigneter Weise bearbeitet ist, wie Mk 10, 42—45; Mt 23, 8—10 usw. Älter sind die meist im Gesetzesstil formulierten Worte, die ihre Form wohl auch wesentlich in der Gemeinde erhalten haben, für deren Inhalt die Gemeinde und die Bruderschaft innerhalb der Gemeinde aber keine Rolle spielen wie Mt 6, 2—18; 5, 23f.; 23, 16—22; Mk 11, 25; Lk 17, 3f. Ich möchte sie Frömmigkeitsregeln nennen; in ihnen wird sich die Gemeinde nicht ihrer Gemeindepflichten, sondern ihrer

[1] Wie aus der Verschiedenheit der Missionsinstruktion von dem Aussendungsbefehl des Auferstandenen (Lk 24, 48ff.; Mt 28, 19f.) etwas folgen soll für die Geschichtlichkeit der Instruktion im Leben Jesu (E. Fascher, ZNW 26, 1927, S. 7f.), kann ich nicht sehen. Allerdings haben die Evangelisten keine Entwicklung (von Mt 10, 5 zu 28, 19) zeichnen wollen. Aber die Verschiedenheit der Texte zeigt die Entwicklung des urchristlichen Missionsgedankens.

[2] Vgl. Strack-B. I 561—563.

charakteristischen Frömmigkeit im Unterschied vom Judentum bewußt[1]. Aus der apokryphen Tradition ist ein typisches Beispiel solcher Frömmigkeitsregeln das auch im Gesetzesstil formulierte Wort Pap. Ox. I 2:

ἐὰν μὴ νηστεύσηται τὸν κόσμον, οὐ μὴ εὕρηται τὴν βασιλείαν τ. ϑ.,
καὶ ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον, οὐκ ὄψεσϑε τὸν πατέρα.

Ferner das Clem. Alex. Strom. III 15, 97 zitierte Wort:

ὁ γήμας μὴ ἐκβαλλέτω καὶ ὁ μὴ γαμήσας μὴ γαμείτω.

Endlich das apokryphe Wort (Lagarde Rell. jur. eccl. ὅρος κανονικὸς τῶν ἁγίων ἀποστόλων 3, S. 36): εἴ τις μεταλάβῃ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ λούσεται, ἐπικατάρατος ἔστω. Vgl. aber auch Joh 3, (3.) 5. Neben ihnen stehen die Stücke, die ich als Debatteworte bezeichnen möchte, die der polemischen und apologetischen Auseinandersetzung — wesentlich mit den jüdischen Gegnern — dienen. Dazu gehört das in den Streit- und Schulgesprächen verwendete Material, das mittels der Schrift argumentiert, wie Mk 2, 25f.; 7, 6—8; 10, 3—9; 12, 23—25. 26f. 29—33. 35—37. Dazu gehören aber auch die Mt 5, 21—48 gesammelten Stücke; denn es ist ziemlich gleich, ob die gegnerische Meinung in Dialogform den Gegnern in den Mund gelegt ist, oder ob man sie Jesus selbst aussprechen läßt[2]. Von dem (ἠκούσατε ὅτι) ἐρρέϑη in Mt 5 unterscheidet sich im Grunde weder das ὑμεῖς λέγετε Mk 7, 11, noch das πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς Mk 12, 35, noch das οἱ δὲ εἶπαν Mk 10, 4, noch endlich die Einführungen der gegnerischen Worte Mk 2, 24; 7, 5. Auch macht es dabei wenig aus, ob im einzelnen Fall ein Streitgespräch oder ein Schulgespräch vorliegt. Wie nun schon früher festgestellt wurde, geht das in den Gesprächen verwendete Material wesentlich auf die Gemeindedebatten zurück. Ebenso ist auch das auf die Debatte mit der hellenistischen Gemeinde zurückgehende Stück Mt 5, 17—19 ein Gemeindeprodukt, und bei den Mt 5, 21—48 gesammelten Stücken ist von dreien gezeigt, daß sie in dieser Form Analogiebildungen mit Benutzung älteren Gutes sind. Ob auch Mt 5, 21f. (vom Töten). 27f. (vom Ehebruch). 33—37 (vom Meineid) Gemeindebildungen sind, wird sich nicht entscheiden lassen. Das „ich aber sage euch" kann m. E. hier auch historisch sein; doch kommt man über die Möglichkeit natürlich nicht hinaus und wird sich darauf beschränken, eine „Echtheit" nur in dem Sinne zu

[1] Das gilt natürlich auch dann, wenn diese Frömmigkeitsregeln ihre jüdischen Parallelen haben.

[2] Auch der rabbinische Stil kennt die Entgegensetzung der eigenen Ansicht gegen die der Andern durch ein „ich (aber) sage"; vgl. G. Dalman, Jesus-Jeschua 1922, S. 68.

behaupten, als der neue Besitz der Gemeinde, der aus diesen Worten spricht, auf die Verkündigung Jesu zurückgeht. Das älteste Gut aber liegt offenbar in den kurzen Kampfworten vor, die maschalartig Jesu Stellung zur jüdischen Frömmigkeit zum Ausdruck bringen wie Mk 7,15; 3,4; Mt 23,16–19. 23f. 25f. Hier hat man m. E. am ersten das Recht, in Form und Inhalt ursprüngliche Jesusworte zu finden. Doch zeigt schon Mk 2,27, ein vielleicht erst von der Gemeinde übernommener jüdischer Spruch (s. S. 112), wie vorsichtig man sein muß. Auch hier bietet die außerkanonische Literatur gute Illustration. Schmidtke (Neue Fragmente und Untersuchungen S. 193f.) hat die Entstehung des angeblich im Hebr=Evgl. stehenden Wortes: ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας· καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή erklärt. Das leider sehr verstümmelte Fragment Pap. Ox. 654, 6 zeigt, welches Bedürfnis die Gemeinde nach Herrenworten hatte, in denen die rechte Stellung zu Fasten, Beten und Almosengeben vorgeschrieben war. Stücke wie Fragmente des Ägypter=Evg bei Clem. Alex. Strom. III 9,63; 13,92, ferner die Worte ebd. III 15,97; Pap. Ox. 655, Ib; 2. Klem 8,5f. u. a. belehren über die Stellung zur Ehe usw.[1].

Genauer betrachtet ergibt sich also folgendes Bild. Man hatte einen gewissen Bestand von Jesusworten, deren Anzahl nicht mehr sicher festzustellen ist, und zu denen vor allem die Kampfworte gehören. Man vermehrte diesen Bestand durch wertvolles anderes Spruchgut. Aus jüdischer Tradition ist mutmaßlich entnommen: Mk 9,37. 41 Par. (die Wohltat am Kinde); Mt 10,41 (Vergeltung der Wohltat); 18,20 (οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι κτλ.); Lk 10,16 (ὁ ἀκούων ὑμῶν κτλ.). Unbestimmten Ursprungs, möglicherweise aber auch jüdischer Herkunft, sind Mk 10,43f. Parr., bzw. Mk 9,35 (Größe im Dienen); Mk 9,42 bzw. Lk 17,1f. (Wehe über den Verführer); Mt 18,10 (Verachtung des Kindes). 19 (Erhörung des Gebets); 23,8f. (ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββεί). Christliche Bildungen sind außer Mt 5,17–19; 16,18–19; 18,18 und der Instruktionsrede in vollem Umfang vielleicht Mt 5,23f. bzw. Mk 11,25; Mt 6,14 (Versöhnlichkeit als Bedingung des Opfers bzw. Gebets); Lk 17,3f. (die Pflicht, dem Bruder zu vergeben); Lk 3,10–14 (Standespredigt des Täufers).

Vor allem ist nun aber die christliche Tätigkeit in der Redaktion des Stoffes zu beobachten, eine Redaktion, die wesentlich, aber durch=

---

[1] Die genannten Texte in Klostermanns Sammlungen: Kleine Texte für theol. und phil. Vorlesungen und Übungen hrsg. von H. Lietzmann, Nr. 3. 8. 11.

aus nicht allein, der schriftlichen Periode des Stoffes angehört[1]. Zum Teil genügte es ja, daß man übernommene Stoffe einfach in den Zusammenhang der Gemeindetradition einstellte, damit sie in neuer Beleuchtung erschienen wie Mt 10, 41 (Vergeltung der Wohltat am Propheten und Gerechten); 18, 10 (Verachtung des Kindes). Meist aber geschieht das zugleich mit bestimmten Änderungen; für die μικροί bzw. παιδία Mk 9, 37. 41 Parr. bzw. Mt 10, 40. 42 heißt es ὑμεῖς, indem die Gemeindeglieder angeredet werden, was Mk 9, 41 durch den Zusatz ὅτι Χριστοῦ ἐστέ noch vollends deutlich gemacht wird. Mk fügt zu τῶν μικρῶν τούτων 9, 42: τῶν πιστευόντων (Mt εἰς ἐμέ). Das Wort über die Größe im Dienen Mk 10, 43f. wird durch Einfügung von ἐν ὑμῖν oder ὑμῶν auf die christliche Gemeinschaft bezogen, und der Hinweis auf das Vorbild Jesu wird Mk 10, 45 im Sinn des entwickelteren Glaubens umgestaltet. In Mt 18, 20 ist an Stelle der Thora das ὄνομα Jesu, an Stelle der Schechina er selbst getreten. Daß Versöhnlichkeit Vorbedingung des Opfers sei (Mt 5, 23f.), wird verallgemeinernd auf das Gebet bezogen (Mk 11, 25), und von Mt wird das Wort als Kommentar zu einer Bitte des Unser-Vaters redigiert (Mt 6, 14f.). Das Wort von der Ehescheidung (Mk 10, 11f. Par., Lk 16, 18) unterliegt verschiedener Bearbeitung[2]; bei Mt ist es 5, 31f. in die Form einer Antithese zum Gesetz gebracht. Ähnlich sind andere Herrenworte und das Unser-Vater Mt 5, 38–41. 42–48; 6, 7–13 zu antithetischen Bildungen verarbeitet. Kleinere kommentierende Zusätze sind das παρεκτὸς λόγου πορνείας und μὴ ἐπὶ πορνείᾳ Mt 5, 32; 19, 9 wie das εἰκῇ Mt 5, 22 D u. a.

Zu solchen Änderungen kommen Zusätze, Erweiterungen, wie sie wohl in Mt 23, 20–22 (vom Schwören), ebenso Mt 23, 24 und 26 (ὁδηγοὶ τυφλοί, οἱ διυλίζοντες κτλ. und Φαρισαῖε τυφλέ, καθάρισον πρῶτον κτλ.) vorliegen. Vielleicht ist in Lk 3, 10–14 ein älteres Wort, das den Besitzenden zur Abgabe ermahnte, weitergesponnen. Die Mahnung zu vergeben, Mt 18, 15, ist 18, 16f. zu einer disziplinaren Vorschrift ausgestaltet worden. Das Wort von der Größe im Dienen Mk 10, 43f. bzw. Lk 22, 26 hat in V. 42 bzw. V. 25 eine kontrastierende Einleitung, in V. 45 bzw. V. 27 einen Schluß erhalten, der auf Jesus als Vorbild hinweist. Einen spezifisch christlichen Schluß hat auch die Polemik gegen hochfahrende Titel Mt 23, 8f. in V. 10 erhalten.

---

[1] Vgl. L. v. Sybel, Vom Wachsen der Christologie in den synopt. Evangelien, Theol. Stud. u. Krit. 100 (1927/28), S. 362–401.

[2] Dazu gehört auch das oben S. 157 genannte von Clem. Alex. zitierte Wort.

Es ist schon mehrfach gesagt, daß in vielen dieser Worte eigentlich der Auferstandene redet, vor allem in den Gemeinderegeln wie Mt 16, 18–19; 18, 18. 19f.; in der Instruktionsrede, ferner Mk 9, 37. 41 Parr.; 10, 42–45 Parr.; aber auch Mt 5, 17–19. 21–48; 6, 2–18 wird im Grunde der erhöhte Jesus als redend gedacht sein (s. S. 134f.). Auch abgesehen davon sind Beziehungen zu Jesus in manche Worte eingedrungen. Zwar durch Mißverständnis nur ist der Menschensohn Mk 2, 10; Mt 12, 31f. Par. auf ihn gedeutet worden. Er ist als der Empfänger der Wohltat Mk 9, 37. 41 Parr. an Gottes Stelle getreten, als der Lehrer der Gemeinde Mt 23, 10 neben Gott; als der bei den Seinen weilende hat er die Schechina ersetzt Mt 18, 20. Er hat das große Vorbild des Dienens gegeben Lk 22, 27 bzw. Mk 10, 45. Er selbst beweist aus der Schrift, daß der Titel des Davidsohnes für den Messias nicht zutreffe Mk 12, 35–37.

Als letztes Stadium der hier verfolgten Entwicklung sind die Sammlungen zu betrachten, in denen die Gesetzesworte und Gemeinderegeln als Katechismus zusammengestellt worden sind. Dabei erhielten Stücke, die ursprünglich einen viel mehr polemischen als regulierenden Zweck hatten, auch den Charakter von Regeln, wie Mt 5, 21f. 27f. 33–37, Stücke, die nun unter den Regeln erscheinen, nach denen sich die „bessere Gerechtigkeit" der Gemeinde richten soll. Ebenso werden nun neben und zwischen solche Stücke Logien gefügt, die ursprünglich gar keine Beziehung zur Gemeinde hatten. An die Mahnung zur Versöhnlichkeit Mt 5, 23f. wird 5, 25f. ein Stück gefügt, das aus einem Parusiegleichnis zu einer Frömmigkeitsregel gemacht ist. An das Wort vom Ehebruch ist Mt 5, 29f. das Wort von der Verführung angehängt. Logien wie die von der Wiedervergeltung und Feindesliebe sind dabei in der Form nach der Analogie der vorhergehenden Worte gestaltet worden Mt 5, 38–41. 42–48. Natürlich sind solche Sammlungen in verschiedenen Stufen erfolgt. Was Mt und Lk in Q und Mk fanden, ist von beiden, namentlich von Mt, weiterausgestaltet worden. Beispiele sind in großem Stile die Bergpredigt, in kleinem Stile etwa die Sammlung Mt 23, 8–12. Ein typisches Beispiel ist auch Mk 9, 33–50 bzw. Mt 18, 1–35. Schon die Vorlage des Mk war offenbar eine Art Gemeindekatechismus, den Mk durch die davorgesetzte Einleitung V. 33f. zu einer Szene aus dem Leben Jesu umgewandelt hat. Auch dem V. 37 hat er in V. 36 eine höchst ungeschickte Einleitung gegeben, zu der er das Motiv aus 10, 13–16 entnommen hat[1]. V. 38–40 sind

[1] Ich setze dabei voraus, daß V. 35 vollständig zum ursprünglichen Mk-Text

(von einem späteren Ergänzer?) in die Vorlage ad vocem ἐπὶ (ἐν) τῷ ὀνόματι eingeschoben worden. V. 42 folgte in der Vorlage auf V. 37. 41 nach dem Stichwort παιδία bzw. μικροί, sodann V. 43—48 nach dem Stichwort σκανδαλίζεσθαι, und weil sie für den Gemeindekatechismus inhaltlich gut paßten. Nach Stichwörtern (πῦρ und ἅλας) sind dann V. 49 und 50 angereiht; das ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις konnte als Schluß des Katechismus passend erscheinen. — Mt hat den Charakter der Gemeindeordnung noch verstärkt durch Einfügung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf 18, 12—14, das bei ihm (anders als Lk 15, 4—7) durch den Zusammenhang und Änderung des Schlusses auf verirrte Gemeindeglieder bezogen ist. In V. 15—22 hat er eine ihm vielleicht schon vorliegende Sammlung von Gemeinderegeln angereiht und daran das nun unter diese Beleuchtung tretende Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (18, 23—35) gefügt. Außerdem hat er am Anfang die Mk-Vorlage vervollständigt (V. 7) und geglättet, indem er (V. 3) Mk 10, 15 hierher versetzte an Stelle von Mk 9, 35, und indem er in V. 4 eine eigene Bildung einfügte, die den Zusammenhang zwischen dem Anlaß der Belehrung (V. 1) und V. 3 herstellte. Redaktionelle Bildungen wie die letzte finden sich natürlich auch sonst, so die Überschriften Mt 5, 20; 6, 1.

4. Ich-Worte.

Die bisherige Betrachtung hat gezeigt, daß häufig eine Beziehung auf die Person Jesu sekundär in das Spruchgut hineingebracht wurde. Oft ist das ohne Umbildung und Neugestaltung geschehen, einfach indem Worte in einen bestimmten Zusammenhang eingereiht wurden. Das gilt für die Seligpreisung der Augenzeugen Mt 13, 16f. Par. (S. 114), für das Wort von der Königin von Saba und den Nineviten Lk 11, 31f. Par. (S. 118), von den Heiden im Reich Mt 8, 11f. Par. (S. 122), von der hundertfachen Vergeltung Mk 10, 29 (S. 115f.), vom Schüler und Meister Lk 6, 40 Par. (S. 103). Wie das Ich in dem Sprichwort Mt 12, 30 (ὁ μὴ ὢν μετ᾽ ἐμοῦ κτλ.) auf Jesus gedeutet ist, so der Menschensohn in den Worten von der Nachfolge, von der Lästerung des Geistes, von der Sündenvergebung und der Herrschaft über den Sabbat Mt 8, 20 Par.; 12, 31f. Par.; Mk 2, 10. 28 und überall, wo in apokalyptischen Worten vom Menschensohn oder in Gleichnissen vom Hausherrn die Rede ist.

gehört. Sollte er später eingefügt sein, so ändert sich für das Prinzip der Betrachtung nichts.

Anderwärts ist die Beziehung auf die Person Jesu durch kleine Änderungen oder Zusätze erreicht worden. Solche Änderungen waren festzustellen in den Worten vom Verborgenen Mt 10, 27 (S. 99), vom Bekenntnis zu Jesu Worten Mt 10, 32f. (S. 117), von der Vergeltung der Wohltat am Kinde Mk 9, 37. 41 Par. (S. 152), vom Versammeltsein in Jesu Namen Mt 18, 20 (S. 151f.). Unter dem Titel des Menschensohns ist Jesus eingefügt in das Wort vom Kommen des Reichs Mt 16, 28 (S. 128) und wohl auch in die Schilderung des Endgerichts Mt 25, 31–46 (S. 130f.). Durch Einfügung ist das Wort vom Verlieren und Gewinnen des Lebens Mk 8, 35 (S. 97) mit Jesu Person in Beziehung gesetzt. Zusätze solcher Art haben die Makarismen in Lk 6, 22f.; Mt 5, 10–12 (S. 115), das Wort von der Größe im Dienen Lk 22, 27 (S. 154), die Warnung vor hochfahrenden Titeln Mt 23, 10 (S. 154f.), das Wort vom Termin der Parusie Mk 13, 32 (S. 130) erhalten. Zusätze, die auf Jesu Leiden und Sterben oder seine Auferstehung gehen, sind an das Wort vom Fasten Mk 2, 19b. 20 (S. 96), vom Jonas-Zeichen Mt 12, 40 (S. 124), von der Wiederkunft des Elias Mt 17, 12 (S. 131f.) gehängt und Lk 17, 25 (S. 128) in die eschatologische Rede eingeschoben; dem entspricht die Änderung, die Mk 10, 45 (S. 154) an seiner Vorlage (Lk 22, 27) vorgenommen hat.

Eigenartig ist, wie Mt 23, 34–35 (S. 119f.) ein Wort der Weisheit durch Streichung der Einführungsformel zu einem Ich-Wort Jesu gemacht ist. Dazu kommen eigene christliche Bildungen, von denen Mk 13, 23. 37 (ὑμεῖς δὲ βλέπετε· προείρηκα ὑμῖν πάντα und ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε) relativ harmlos sind. Wichtiger ist das Wort von der Gewißheit der Worte Jesu Mk 13, 31 (S. 130), die Abweisung der Scheinjünger Mt 7, 22f. Par. (S. 123). Auch das Wehe über die galiläischen Städte Mt 11, 21–24 Par. (S. 117f.) mit seiner indirekten Beziehung zur Person Jesu wäre hier zu nennen, ferner die Allegorie von den zehn Jungfrauen Mt 25, 1–13 (S. 125) und die Davidsohnfrage Mk 12, 35–37 (S. 144ff.). Endlich ist daran zu erinnern, wie in zahlreichen Gesetzesworten und Gemeinderegeln der Auferstandene als der Redende gedacht ist.

Der Überblick zeigt, daß Jesus in all solchen sekundären Bildungen nicht nur als der Prophet erscheint, der in der Entscheidungsstunde von Gott gesandt ist, sondern er ist hier der Messias und Weltrichter. Auch Beziehungen auf seinen Tod, dessen Wirkung und auf die Auferstehung dringen schon ein. Sein ὄνομα hat religiöse Bedeutung (Mk

9, 37. 41; Mt 7, 22; 18, 20) wie in den Worten, die Mt 28, 19[1]; Lk 24, 47 dem Auferstandenen in den Mund gelegt sind. Im Unterschiede hiervon sind die Worte Mt 11, 5f. Par. (. . . μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί); Mk 8, 38 bzw. Lk 12, 8f. (Bekenntnis zu den Worten Jesu) und wohl auch die Abweisung der Herr-Herr-Sager Lk 6, 46 Par. aller Wahrscheinlichkeit nach primäre Überlieferung. Aus ihnen spricht das prophetische Selbstbewußtsein Jesu; irgend welchen spezifisch christlichen Klang haben sie nicht. Auch ist hier zu betonen, daß einige Menschensohnworte offenbar keine christlichen Bildungen, sondern primäre Überlieferung sind, so das eben genannte Wort Mk 8, 38 bzw. Lk 12, 8f., ferner Lk 17, 23f. Par. Die Worte können von Jesus stammen. Ebenso etwa Mt 24, 37—39 Par. 43f. Par.; doch können diese Worte auch aus jüdischer Tradition übernommen sein, wie es für Mk 13, 24—27 mit Sicherheit anzunehmen ist. Mag man einige Worte dieser Art mehr Jesus zuschreiben, mag man etwa für wahrscheinlich halten, daß Jesus die Worte der „Weisheit" (Lk 11, 49—51 u. 13, 34f., S. 119ff.) selbst zitiert habe, so darf man doch unter keinen Umständen einfach der Auffassung der Evangelisten folgen, für die die Identität Jesu mit dem Menschensohn selbstverständlich ist, sondern man hätte das Recht dazu erst zu erweisen.

Nach solchen Erwägungen kann man zur Untersuchung der noch nicht besprochenen Worte übergehen, in denen die Person Jesu eine wesentliche Rolle spielt, und die ich a parte potiori Ich-Worte nenne. Ich verweile jedoch nicht bei den Leidens- und Auferstehungs-Weissagungen, die längst als sekundäre Gemeindebildungen erkannt sind: Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33f. Parr. und ihre Absenker Mk 9, 9 [12b]; 14, 21. 41; Mt 17, 12; 26, 2; Lk 17, 25; 24, 7[2].

[1] Stand im Mt-Text ursprünglich einfach: εἰς τὸ ὄνομά μου? Nach Loisy u. a. wäre der ganze Passus βαπτίζοντες — πνεύματος eine alte Interpolation; vgl. Klostermann z. St.

[2] In bezug auf diese Leidens- (und Auferstehungs)-Weissagungen gilt, was W. Wrede, Das Messiasgeheimnis S. 82—92 ausgeführt hat: sie sind Aussagen urchristlichen Glaubens. Wohl kann man aber fragen, wieweit für die Ausbildung dieses Glaubens bzw. seiner Formulierung der (gnostische) Mythos vom Menschensohn beigetragen hat, dem R. Reitzenstein (s. S. 145, 1) maßgebenden Einfluß zuschreibt. Die Frage verdiente eine weitere Untersuchung. Ich kann mich vorläufig nicht überzeugen, daß die synoptischen, vom Menschensohn handelnden Aussagen direkt aus dem gnostischen Mythos stammen, sondern glaube, daß sie durch die jüdische Apokalyptik (die nur Fragmente des Mythos aufgenommen hat) vermittelt und, nachdem der Glaube Jesus mit dem Menschensohn identifiziert hatte, ex eventu

In Frage kommen zunächst die Worte, in denen Jesus von seinem Kommen redet.

Mk 2, 17: ... οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.

Lk 19, 10 (in einigen Handschriften auch Lk 9, 56 und Mt 18, 11): ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός.

Lk 12, 49–50: πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη, βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ.

Mt 10, 34–36: μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν·	Lk 12, 51–53: δοκεῖτε ὅτι εἰρήνην παρεγενόμην δοῦναι ἐν τῇ γῇ;
οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν.	οὐχὶ λέγω ὑμῖν ἀλλ' ἢ διαμερισμόν.
	ἔσονται γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν πέντε ἐν ἑνὶ οἴκῳ διαμεμερισμένοι.
ἦλθον γὰρ διχάσαι	τρεῖς ἐπὶ δυσὶν καὶ δύο ἐπὶ τρισὶν διαμερισθήσονται,
ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ	
καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς	πατὴρ ἐπὶ υἱῷ καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρί,
καὶ νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς,	μήτηρ ἐπὶ θυγατέρα καὶ θυγάτηρ ἐπὶ μητέρα,
καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ.	πενθερὰ ἐπὶ τὴν νύμφην καὶ νύμφη ἐπὶ τὴν πενθεράν.

Mt 5, 17: μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι ...
οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι.

Mk 10, 45: καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

Mt 11, 18–19 || Lk 7, 33–34: ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης ...
ἦλθεν ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. ἐσθίων καὶ πίνων ...

Mk 1, 38 Par.: ἄγωμεν ἀλλαχοῦ .. ἵνα κἀκεῖ κηρύξω· εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον.

---

modifiziert sind. In Q fehlen Worte vom Menschensohn als dem in Niedrigkeit auf Erden wandelnden Gesandten ganz; wo in Q der irdische Jesus als Menschensohn bezeichnet wird, handelt es sich um ein Mißverständnis (zu Mt 8, 20 Par. s. S. 27 u. 102; zu Mt 11, 19 Par. s. u.; zu Mt 12, 32 Par. s. S. 138; ebenso Mk 2, 10. 28). Im übrigen redet Q vom kommenden Menschensohn wie die jüdische Apokalyptik (Mt 24, 27. 37. 44 Parr.; dazu die mit Wahrscheinlichkeit für Q zu beanspruchenden Worte Lk 11, 30; 12, 8f.; 17, 30; Mt 10, 23; 19, 28). In diesem Sinne auch Mk 8, 38; 13, 26; 14, 62. Dazu kommen bei Mk die Stellen vom leidenden, sterbenden Menschensohn 8, 31; 9, 9. [12]. 31; 10, 33f. 45; 14, 21. 41 (nicht an allen Stellen sind alle Motive zum Ausdruck gebracht!), wozu sich Mt 17, 12; 26, 2; Lk 17, 25; 24, 7 fügen. Diesen Aussagen aber fehlen die für den Mythos charakteristischen Motive: 1) Die Präexistenz des Menschensohns (dagegen Joh 3, 13; 6, 62); 2) seine Erhöhung (dagegen Joh 3, 14; 8, 28; 12, 34); 3) sein Richteramt (dagegen Joh 5, 27); 4) die Verknüpfung seines Geschicks mit dem der Erlösten (dagegen Joh 12, 32).

Mt 15, 24: οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.

Lk 10, 16: ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με.

Mk 9, 37: ... καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέχηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με.

Mt 10, 40: ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με.

Von vornherein ist nichts dagegen einzuwenden, daß Jesus in 1. Pers. von sich und seinem Kommen geredet haben könne; es könnte das seinem prophetischen Selbstbewußtsein nur entsprechen. Indes erwecken die Worte im einzelnen manchen Verdacht. Wenn man Lk 12, 49f. gerade als natürlichen Ausdruck des Berufsbewußtseins Jesu gern halten möchte, — kann man unter der Taufe V. 50 etwas anderes verstehen als sein Martyrium wie Mk 10, 38? und müßte nicht dann das Wort als vaticinium ex eventu wie Mk 10, 38 und andere vaticinia fallen? Doch könnte man V. 50 als sekundäre Weiterbildung von V. 49 ansehen; denn die im Parallelismus stehenden Sätze passen insofern nicht recht zueinander, als V. 49 offenbar auf das Ziel des Wirkens Jesu geht, während V. 50 von einem „vorübergehenden persönlichen Erlebnis" (Wellhausen) redet[1]. So könnte man vielleicht V. 49 als echtes Jesuswort halten. Aber was wäre dann gemeint? Es liegt nahe, das πῦρ in V. 49 nicht etwa als die Reinigung und Bereitung für das Kommen des Reichs durch Buße zu verstehen, sondern vielmehr als einen definitiven Zustand; nur dann hat das τί θέλω κτλ. doch eigentlich rechten Sinn; das Gerichtsfeuer kann also doch auch nicht gemeint sein. Kann also das Feuer etwas anderes sein als die christliche Gemeinde bzw. der in ihr wirkende Geist? Dann aber wäre auch V. 49 Gemeindebildung. — Eine völlig andere Auffassung würde sich ergeben, wenn man Lk 12, 49f. aus dem gnostischen Erlösungsmythos verstehen dürfte. Die Taufe wäre dann die Geistesweihe, die der „Gesandte" bei seinem Aufstieg in die Himmelswelt erhält, wie es Od Sal 24, 1 geschildert wird (28, 1f. u. 35, 1 auf die erlöste Seele übertragen). Das Feuer wäre das Gericht, in dem die irdische Welt zu

[1] J. Weiß (Arch. f. Rel.-Wiss. 16, 1913, S. 441) meint, die Echtheit des Wortes Lk 12, 49 u. 50 sei dadurch verbürgt, „daß hier der Tod Jesu als eine Folge des ungeheuren Zwiespalts und Kampfes, den er im Volk entzünden muß, erscheint", wobei an Prozeß und Kreuzigung nicht gedacht sei, sondern etwa an Straßenkämpfe. Ich vermag das nicht aus dem Worte herauszulesen. J. Weiß deutet 1. V. 49 nach V. 51—53 und er konstruiert 2. zwischen V. 49 und 50 einen Zusammenhang, der nicht angedeutet ist.

Grunde geht, wie es OdSal 24, 2ff., freilich ohne das Bild des Feuers, ausgemalt wird. Hier kann dann in bezug auf das Gericht τί θέλω κτλ. gesagt werden; auch sind dann V. 49 u. 50 im Parallelismus verständlich: dem Aufstieg des Erlösers korrespondiert die kosmische Katastrophe. In diesem Falle würde das πῶς συνέχομαι auf die oft geschilderte Angst des Gesandten gehen, die er als Fremdling in dieser Welt empfindet (vgl. Joh 12, 27 und ZNW 24, 1925 S. 123–126). Darf man so verstehen, so würde Lk 12, 49f. freilich erst recht kein echtes Jesuswort vorliegen; sondern ein Stück des Mythos (ein Zitat?) wäre auf ihn übertragen.

Auch gegen Lk 12, 51–53; Mt 10, 34–36 erheben sich Bedenken. Die Weissagung Lk V. 52f. Par. ist die bekannte eschatologische Weissagung von den Wirren der Endzeit nach Micha 7, 6, die auch Mk 13, 12 vorliegt; vgl. äth. Henoch 100, 2; Sanhedr. f. 97a: „In dem Zeitalter, wo der Sohn Davids kommt ... wird die Tochter wider ihre Mutter auftreten und die Schwiegertochter wider ihre Schwiegermutter[1]." Daß nun diese Weissagung bei Mt V. 35 in der Form ἦλθον γὰρ διχάσαι κτλ. erscheint, ist offenbar sekundäre Umsetzung. Die Gemeinde hat Jesus selbst – der damit an die Stelle Gottes tritt als Lenker der Geschichte – verkünden lassen, daß er diese Schreckenszeit bringt, und sie hat die Weissagung offenbar in ihren eigenen Erfahrungen erfüllt gesehen. Dann aber ist klar, daß das vorausgehende Wort, Mt V. 34 = Lk V. 51, den gleichen Sinn hat: in den Erfahrungen der Gemeinde sieht man jene eschatologische Weissagung erfüllt und ist sich dessen bewußt – ein Trost im Leiden –, daß Jesus selbst es so gewollt und herbeigeführt hat. Zweifel an seiner Person und Sache werden ausdrücklich abgewehrt durch das μὴ νομίσητε (bzw. das fragende δοκεῖτε), das auch das aus Gemeindedebatten entstandene Wort Mt 5, 17 einleitet.

Gegen Mk 2, 17b haben sich schon S. 96 aus formalen Gründen Bedenken erhoben; hier wird es mit von dem Verdacht betroffen, dem alle Worte vom Kommen Jesu unterliegen. Sicher eine späte Bildung ist die Variante, Lk 19, 10, die schon durch die Anwendung des apokalyptischen Titels Menschensohn auf den irdischen Jesus als hellenistisches Produkt erwiesen wird. Dies Kriterium gilt auch für Mt 11, 18f. || Lk 7, 33f., doch könnte hier ein altes Wort zu Grunde liegen, in dem der Menschensohn nicht die apokalyptische Gestalt, sondern wie Mk 2, 10. 28; Mt 8, 20 Par. einfach den Menschen bedeutete.

Mt 5, 17 und Mk 10, 45 sind schon S. 146f. 154 aus anderen

[1] Vgl. Strack-B. I 585f.

Gründen als sekundäre Bildungen später Stufe erwiesen worden. Ebenso S. 152f. Mk 9, 37 und Lk 10, 16 und das wohl von beiden beeinflußte Wort Mt 10, 40. Wenn Mt 15, 24 ursprünglich ein freies Logion war (s. S. 38), so dürfte es, angesichts seiner prinzipiellen Formulierung, am wahrscheinlichsten in den Missionsdebatten der palästinensischen Gemeinde wie Mt 10, 5f. entstanden sein. Endlich gehört Mk 1, 38 offenbar gar keinem alten Überlieferungsstück an, sondern einer redaktionellen Bildung, Mk 1, 35–39, einem Stück, das ganz im Gegensatz zum Charakter der alten Überlieferung keine Einzelszene oder Einzelwort bietet, sondern die Darstellung eines Übergangs bzw. die Motivierung und Schilderung eines dauernden Wirkens Jesu.

Da sich gegen so viele dieser Worte schwere Bedenken erheben, wird man auch nur geringes Zutrauen zu denen haben, die an sich sachlich unverdächtig wären wie Lk 12, 49; Mk 2, 17b; Mt 15, 24. Es kommt noch hinzu, daß alle diese Worte, die vom ἐλθεῖν (bzw. ἀποσταλῆναι, vgl. bes. Lk 4, 43 mit Mk 1, 38) Jesu reden, auch deshalb dem Verdacht unterliegen, Gemeindebildungen zu sein, weil sie mit dieser Terminologie Jesu historische Erscheinung als Ganzes rückschauend zu betrachten scheinen. So heißt es ja auch vom Täufer rückblickend ἦλθεν Mt 11, 18 (ἐλήλυθεν Lk 7, 33) und Mt 21, 32; ebenso vom Täufer als dem Elias ἐλήλυθεν Mk 9, 13 und ἦλθεν Mt 17, 12. Die spätere Entwicklung bestätigt diese Auffassung: das Joh-Evg zeigt, wie das ἐλθεῖν und ἀποσταλῆναι (bzw. πεμφθῆναι) typisch für die Terminologie einer späteren Zeit ist (vgl. bes. Joh 18, 37; 8, 42; 16, 28; 3, 19). 1. Tim 1, 15 sagt: πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος, ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι. Die Textgeschichte und die apokryphe Überlieferung bieten weitere Zeugnisse: Zu Lk 9, 55 lesen F u. a.: . . . ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. οὐκ ἦλθεν ψυχὰς (ἀνθρώπων) ἀπολέσαι ἀλλὰ σῶσαι. In Lk 22, 27 liest D: ἐγὼ γὰρ ἐν μέσῳ ὑμῶν ἦλθον (statt εἰμί!) οὐχ ὡς ὁ ἀνακείμενος ἀλλ' ὡς ὁ διακονῶν. Clem. Alex. zitiert Strom. III 9, 63 aus dem Ägypter-Evg: ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας. Hieronymus konstruiert ein Herrenwort: ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας (s. S. 158).

Der Sachverhalt würde sich dadurch nicht ändern, daß man annehmen müßte, in der etwaigen aramäischen Vorlage würde dem ἦλθον ein „ich komme" bzw. „ich bin da" entsprechen[1]. Denn mag das etwa für Mt 5, 17 als ein wohl der Urgemeinde entstammendes Wort (s. S. 146f.) und für andere nicht notwendig hellenistisch-christliche Worte wahrscheinlich sein, so faßt doch ein solches „ich komme" oder „ich bin da"

[1] So C. G. Montefiore, The synoptic Gospels II² S. 47 zu Mt 5, 17.

den Sinn des Auftretens Jesu als ganzen zusammen. Natürlich kann man immer wieder fragen, ob solches nicht für Jesus selbst auch möglich gewesen ist. Und so wenig ich das von vornherein bestreite, so bedenklich ist es mir doch, aus dem Komplex der ἦλθον-Worte, in dem einzelne sicher Gemeindebildungen sind, andere herauszulösen und für echte Jesusworte zu erklären, so sicher sie ein angemessener Ausdruck eines Berufsbewußtseins sein mögen [1]. Meine Skepsis wird dadurch bestärkt, das einerseits Jesus dem ältesten Glauben als der „Kommende" (ὁ ἐρχόμενος) im eschatologischen Sinne gilt, d. h. als der Künftige, und das andererseits im AT nirgends vom Kommen oder Gekommensein der Propheten geredet wird. Ich vermute, daß die Aussagen vom Gekommensein Jesu aus einer ganz andern Sphäre stammen [2].

---

[1] In der unzulässigen Isolierung der betr. Worte sowohl in ihrer Gesamtheit wie in der Einzeluntersuchung scheint mir der Fehler A. Harnacks („Ich bin gekommen" ZThK 22, 1912, S. 1—30) zu liegen. — Ganz ohne Empfindung für das Problem: A. Frövig, Das Selbstbewußtsein Jesu 1918, S. 115—118. — W. Wrede, Das Messiasgeh. S. 222, 2 stellt mit Recht die synoptischen ἦλθον-Worte neben die johanneischen und fragt: „Handelt es sich hier um Rückblicke auf das Leben Jesu?" — W. Bousset, Kyrios Chr.[2] S. 6 stellt fest, „daß namentlich die mehrfach wiederkehrende Formel ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου von vornherein den Eindruck einer spezifisch hieratischen Stilisierung macht". — Einen Versuch, unter den Ich-Worten zu scheiden, macht L. v. Sybel, Theol. Stud. u. Krit. 100 (1927/28) S. 382f.

[2] Das AT redet nie vom Kommen oder Gekommensein der Propheten im technischen Sinne, geschweige daß ein Prophet sagt: „ich bin gekommen". Von Gottes Kommen ist im AT mehrfach die Rede, z. T. in bezug auf eine Theophanie Gen 33, 2; Ex 19, 9; Hab 3, 3. Meist ist das echatologische Kommen Gottes gemeint zum Heil (Js 40, 10; 59, 19f.; Sach 14, 5; vgl. Js 60, 1; 62, 11) oder zum Gericht (Js 13, 9? Mal 3, 1f.; Ps 96, 13), so auch im NT Hebr 10, 37; Jud 14. Entsprechend redet das NT vom eschatologischen Kommen Christi 2. Th 1, 10; apk 1, 7; 2, 5. 25; 22, 17. 20. Ὁ ἐρχόμενος Mt 11, 3 ‖ Lk 7, 19 ist offenbar auf Grund alttest. Stellen schon im Judentum geheimnisvoller Messiastitel gewesen; vgl. Klostermann zu Mt 11, 3. (Der Titel begegnet auch bei den Mandäern: GR V 4 S. 193, 10 Lidzb.; Lit. S. 131, 1 Lidzb.). — Das „ich bin gekommen" begegnet im Ägyptischen in der Rede der Gottheit an Thutmosis III. zu Anfang jeder der 10 Strophen, in denen der Gott dem König seinen Beistand verheißt (Erman, Die Literatur der alten Ägypter S. 320—322; Greßmann, Altoriental. Texte zum AT[2] S. 18f.). Bei den Mandäern spricht es der göttliche Gesandte Joh-Buch 57, 14; 94, 23ff.; 132, 11; 165, 31; vgl. noch ZNW 24 (1925), S. 106f. Auch der hellenistische Prophet bei Orig. c. C. VII 9 p. 161, 6ff. sagt ἥκω. Auf der Tradition prophetischen Stils beruht Solon p. 1:

αὐτὸς κῆρυξ ἦλθον ἀφ' ἱμερτῆς Σαλαμῖνος,
κόσμον ἐπέων ᾠδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος.

Gar nichts mit dem besprochenen Gebrauch von „Kommen" hat die pleonastische

Dazu kommt eine Reihe anderer Worte, in denen Jesus von seiner Person redet. Es ist nützlich, sich vor ihrer Betrachtung einige Ich-Worte zu vergegenwärtigen, die keinen selbständigen Charakter haben, sondern in die Erzählung verflochten sind. Sie finden sich zum Teil in schon besprochenen Apophthegmen, zum Teil in anderem Erzählungsgut:

Mk 1, 17: ... ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁλεεῖς ἀνθρώπων.

Mt 8, 10 || Lk 7, 9: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον. Über diese Worte, zu denen man den oben genannten Vers Mt 15, 24 noch rechnen mag, ist das Urteil bereits gefällt mit dem Urteil über den Charakter der betreffenden Apophthegmata (S. 26 f. 38).

Mk 9, 19 Parr.: ... ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν;

Über den legendarischen Charakter von Mk 9, 14–29 wird unten gehandelt werden; hier aber ist schon deutlich, daß in diesem Wort der epiphane Gott spricht, „der nur vorübergehend in Menschengestalt erschien, um alsbald in den Himmel zurückzukehren"[1].

Lk 22, 32: ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ, ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου.

Lk 23, 43: ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.

Der legendarische Charakter der beiden Stücke, in denen die Worte enthalten sind, steht außer Frage (s. u.).

Endlich nehme man solche Worte hinzu, in denen der Auferstandene von seiner Person redet, mögen sie z. T. auch von den Evangelisten in das Leben Jesu zurückdatiert worden sein:

Mt 28, 18–20: ... ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς . πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ... καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

Lk 24, 49 (nachdem vorher in direkter Rede der Missionsbefehl gegeben ist): κἀγὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς.

Mt 16, 18 f.: κἀγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν ... δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν ...

Mt 18, 20: οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν.

Zu solchen Worten stellen sich nun ohne weiteres die folgenden:

Verwendung des Verbums „Kommen" zu tun, für die P. Fiebig (Jesu Bergpredigt S. 27, Nr. 74—77) zu Mt 5, 17 zwecklose Beispiele gibt. Vgl. Joh 1, 39. 46.

[1] Dibelius, Formgeschichte 87; auch Windisch, Theologisch Tijdschrift LII (1918) 214—216.

Mt 10, 16a ‖ Lk 10, 3: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων. Auch hier spricht der Auferstandene den Missionsbefehl; und außer den eben genannten Stellen mag man noch Mt 23, 34 vergleichen, wo durch Streichung der Einführungsformel ein Zitat zum Herrenwort gemacht ist und es nun auch heißt: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς ...

Lk 10, 19–20: ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων κτλ.[1]. Mit V. 18 hängt V. 19 ursprünglich offenbar nicht zusammen; und auch die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von V. 19 und 20 ist nicht sicher. V. 19 könnte ursprünglich isoliert gewesen sein als Verheißung des Erhöhten (denn dieser redet hier so gut wie in dem apokryphen Mk-Schluß 16, 17f.) an die Missionare, oder an die Gemeinde überhaupt, ähnlich wie Lk 12, 32: μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποίμνιον· ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν. Auch V. 20 kann ursprünglich als Einzelspruch existiert haben, wie das apokryphe Herrenwort bei Makarius Äg. Hom. XII 17 zeigt: τί θαυμάζετε τὰ σημεῖα; κληρονομίαν μεγάλην δίδωμι ὑμῖν, ἣν οὐκ ἔχει ὁ κόσμος ὅλος. In der Tat macht die Verbindung von V. 20 mit V. 19 durch das πλήν einen charakteristisch lukanischen Eindruck. Auch in V. 20 redet der Erhöhte, und das Wort stammt aus einer Zeit, in der die Überschätzung des Wunders zu einer Gefahr für die Gemeinde wurde[2].

Lk 22, 28–30 ‖ Mt 19, 28: ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ... κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν, καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν, ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ... καὶ καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων τὰς δώδεκα φυλὰς κρίνοντες τοῦ Ἰσραήλ. Auch hier spricht fraglos der Auferstandene. Lk V. 28 ist ein von Lk gebildeter Übergangsvers, der das Wort in der

---

[1] Die Lesart δέδωκα ist ursprünglich; denn Lk hat das Wort doch mit Absicht hinter die Aussendung gestellt und hat als Einleitung den selbstgebildeten V. 17 und den überlieferten V. 18 benutzt. Das Wort soll also den Erfolg, den die Jünger gehabt haben, erklären; dem entspricht δέδωκα. Die Lesart δίδωμι (Dsyrr usw.) ist aber höchst charakteristisch; denn in ihr kommt der eigentliche Charakter des Verses als einer Verheißung an die christlichen Missionare zum Ausdruck. — An den Einfluß hellenistischer Motive (so Frz. Boll, aus der Offenbarung Johannes 1919, S. 116f.) braucht wohl nicht gedacht zu werden. Ps 91, 13 und der jüdische Sprachgebrauch (vgl. Strack-B. II 168f.) erklären die Formulierung des Wortes.

[2] Vgl. A. Fridrichsen, Le problème du miracle S. 94—96. Nach Fridrichsen stammen V. 19. 20 aus der Urgemeinde; das Verhältnis der Sätze in V. 20, das formal das des Gegensatzes ist („nicht — sondern") sei nach semitischer Weise als ein komparatives („weniger — als") gedacht. Das erscheint mir nicht als zwingend, sowenig wie der Verweis auf die „Freude", die doch auch ein Charakteristikum des alten hellenistischen Christentums ist.

Situation unterbringen soll; in ihm ist aber der ursprüngliche Anfang des Wortes benutzt, denn das οἱ διαμεμενηκότες entspricht dem οἱ ἀκολουθήσαντυς Mt V. 28. Im übrigen ist es schwer, die ursprüngliche Form zu rekonstruieren[1]. Nach den Analogien dürfte die Ich-Form des Lk sekundär sein, und vielleicht ist das διατίθεμαι von Lk gewählt, weil diese Einkleidung das Wort zu einer testamentarischen Verfügung machte, wie sie der Situation vorzüglich entspricht. Nach den Analogien wäre auch die Unterscheidung des redenden Jesus und des Menschensohnes bei Mt primär[2]; doch kann eine solche Unterscheidung in einem Wort des Auferstandenen nicht ernst gemeint sein. Nun zeigt Mt 16, 13, daß für Mt die Identität Jesu und des Menschensohnes schon so selbstverständlich ist, daß er auch für das Ich den Menschensohn einsetzen kann. So könnte er es auch hier getan haben[3]; er will also sagen: „Wenn ich als Menschensohn ..." Auf alle Fälle handelt es sich um eine Bildung der Urgemeinde; denn erst in ihr galten die Zwölf als die Regenten Israels in der Endzeit[4].

Mt 11, 25–30 ‖ Lk 10, 21–22: ἐξομολογοῦμαί σοι πάτερ ... ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ... πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι. δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες κτλ.[5]. Ich bin der Meinung, daß die drei „Strophen" dieses Wortes nicht ursprünglich zusammengehören. Daß die letzte (δεῦτε κτλ.) nicht mit den beiden ersten von Anfang an verbunden war, bezeugt m. E. schon ihr Fehlen bei Lk, vor allem aber ihr von Mt V. 27 (πάντα μοι παρεδόθη κτλ.) völlig verschiedener Charakter. Während V. 27 Offenbarung verheißt, lockt in

[1] Nach Loisy zu Mk 10, 28 wäre Mt 19, 28 ursprünglich die Antwort auf die Mk 10, 28 vorliegende Jüngerfrage gewesen, Mk hätte sie durch V. 29f. ersetzt aus antijudaistischem Motiv (s. S. 21).

[2] Vgl. Mk 10, 32f. mit Lk 12, 8f.; Mt 16, 21 mit Mk 8, 31 und Mt 5, 11 mit Lk 6, 22. Auch das „Ich" Mt 26, 24 syr^{sin} wird Korrektur sein.

[3] Vgl. Mt 26, 2.

[4] W. Bousset hält es (im Kommentar zur Joh-Apok) für möglich, daß Apk 3, 21 eine ursprünglichere Form des Wortes ist: ὁ νικῶν, δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς κἀγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός. So auch W. Hadorn, während E. Lohmeyer nur fragt, ob Apk 3, 21 eine andere Fassung des Herrenworts vorliege. Daß es sich um die gleiche Tradition handelt, ist angesichts des Zusammenhangs von apk 3, 21 mit 3, 20 höchst wahrscheinlich. Ich bin aber geneigt, Apk 3, 21 für die Verallgemeinerung des ursprünglich nur den Zwölf geltenden Wortes zu halten.

[5] Auf die Begründung der oben für V. 27 hergestellten Fassung verzichte ich hier.

V. 28–30 der Erzieher und verheißt Lohn für die Übernahme seiner Gebote. Während V. 27 den Klang hellenistischer Offenbarungsrede hat, hat V. 28–30 durchaus den Charakter der „Weisheit", und Sir 51, 23ff.; 24, 19ff.; Prov 1, 20ff.; 8, 1ff. sind dafür die zutreffenden Parallelen, nicht etwa Corp. Herm. I 27f.; VII 1f.; Philo de sacrif. Ab. et Caini 70; OdSal 33[1]. Denn in V. 28–30 wird nicht der Sünder von den Wegen des Verderbens zur Umkehr gerufen, sondern der sich vergebens Mühende und Abarbeitende wird auf eine aussichtsreichere Methode verwiesen; jeder Dualismus, der für die angeblichen hellenistischen Parallelen die Voraussetzung ist, fehlt hier. Mir scheint Mt 11, 28–30 ein Jesus in den Mund gelegtes Zitat aus einer jüdischen Weisheitsschrift zu sein. V. 27 dagegen ist ein spezifisch hellenistisches Offenbarungswort, das Dibelius (Formgeschichte S. 88–92) richtig charakterisiert hat[2]. Die Ähnlichkeit des Anfangs mit Mt 28, 18 legt die Vermutung nahe, daß V. 27 ursprünglich als Wort des Auferstandenen überliefert worden war. Mt 11, 25f. ‖ Lk 10, 21 ist wiederum ein m. E. ursprünglich aramäisches Wort[3]. Ich halte auch hier für möglich, daß es aus einer verlorenen jüdischen Schrift stammt; es scheint aus einem Zusammenhang gerissen zu sein (worauf bezieht sich ταῦτα?). Aus dem Rahmen der Jesusworte fällt es heraus; doch liegt andrerseits m. E. kein zwingender Grund vor, es Jesus abzusprechen.

Schwieriger ist die Entscheidung in den folgenden Fällen:

Lk 14, 26 ‖ Mt 10, 37: εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ ... οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής. Sicher ist das οὐ μισεῖ des Lk primär gegenüber dem φιλῶν ... ὑπὲρ ἐμέ des Mt; denn jenes kann nicht wohl aus diesem entstanden sein; auch ist durch das ὑπὲρ ἐμέ die Beziehung auf die Person Jesu verstärkt, was nach den Ana-

---

[1] Dibelius, Formgeschichte S. 90. Daß OdSal 33 ihrerseits vom Stil der Weisheit beeinflußt ist, dünkt mich wahrscheinlich.

[2] Vgl. ferner W. Bousset, Kyrios Chr.[2] S. 45–50. In den Parallelen aus der hellenischen Mystik wäre noch die alte Parallele aus dem Sonnenhymnus des Echnaton zu nennen:

„Kein Andrer kennt dich außer deinem Sohne Echnaton,
Du hast ihn eingeweiht in deine Pläne und deine Kraft."

(Greßmann, Altorient. Texte zum AT[2] S. 18; vgl. A. Erman, Die Literatur der Ägypter S. 361; G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägyptens S. 65). — Ich glaube, daß eine eindringende Untersuchung des Begriffs der Offenbarung und der (Gottes-)Erkenntnis, die J. Schniewind (Theol. Rundschau N.F.[2] 1930, S. 169f.) mit Recht fordert, das oben gegebene Urteil rechtfertigen würde.

[3] Vgl. Strack-B. I S. 606f.; Klostermann z. St.; Schlatter, Der Evglist Matth. S. 380—383; auch P. Fiebig, Der Erzählungsstil der Evangelien S. 137f.

logien das Sekundäre ist. Endlich ist auch das εἶναι μαθητής des Lk primär gegenüber dem ἄξιός μου εἶναι des Mt; es ist etwas Konkreteres als das „Jesu würdig sein", was doch wohl nur christliche Terminologie sein kann[1]. Das findet m. E. seine Bestätigung dadurch, daß Lk mit derselben Wendung in V. 33 die Anwendung der Gleichnisse von V. 28–32 gibt; diese Anwendung aber, die den Sinn der Gleichnisse verengert, ist von ihm selbst gebildet, und dann ist es wahrscheinlich, daß er dafür ein Muster vor Augen hatte, nämlich eben V. 26 (und 27); ebenso ist V. 26 (und 27) gerade in der Form, in der Lk ihn bietet, am leichtesten als Anlaß verständlich, die Gleichnisse V. 28–32 hier anzufügen. Im übrigen wird Lk durch Verwischung des Parallelismus und pedantische Ergänzung der Verwandtenliste geändert haben.

Lk 14, 27 ‖ Mt 10, 38 bzw. Mk 8, 34b Parr.: die Nachfolge im Kreuztragen. Die Q-Form scheint wieder bei Lk besser erhalten zu sein als bei Mt. Ferner scheint mir die negative Fassung von Q ursprünglicher zu sein als die positive des Mk, in der die „Nachfolge" nicht mehr nur Bedingung ist, sondern schon den Glanz des Eigenwertes hat.

Es fragt sich nun, ob auch diese beiden Worte als Gemeindebildungen verstanden werden müssen. Sie scheinen mir nicht notwendig unter den Verdacht zu fallen, der sonst die Ich-Worte trifft; der Auferstandene braucht nicht ursprünglich der Redende zu sein. Er wäre es in Lk 14, 27, wenn das Bild des Kreuztragens Jesu Martyrium am Kreuz voraussetzt. Das aber scheint mir nicht erwiesen zu sein. Müßte man nicht, wäre σταυρός schon zum christlichen Symbol des Martyriums geworden, erwarten, einfach τὸν σταυρόν zu lesen (ohne ἑαυτοῦ)? Könnte nicht doch σταυρός schon früher ein traditionelles Bild für Leid und Opfer gewesen sein?[2]. Darf man das annehmen, so scheint mir Lk

---

[1] Vgl. G. Kittel, Die Probleme des paläst. Spätjudentums 1926, S. 54f.

[2] Daß Ps 22, 17 (?) und Platon rep. 362a vom Kreuzestod des Gerechten (übrigens beiderwärts ohne die Worte σταυρός oder σταυρωθῆναι) die Rede ist, beweist natürlich nichts für den hier in Frage stehenden bildlichen Gebrauch von „Kreuz". Die ältere rabbinische Literatur hat nach Strack-B. I 587 die Redensart „das Kreuz auf sich nehmen" nicht gekannt, sondern sagt „Leiden (Züchtigungen) auf sich nehmen" (קִבֵּל יִסּוּרִין). Doch führt Strack-B. auch GnR. 56 (36c) an, auf das z. B. schon Arn. Meyer (Jesu Muttersprache 1896, S. 78) hingewiesen hatte: „Abraham nahm das Brandopferholz und legte es auf seinen Sohn Isaak (Gen 22, 6). Wie einer, der das Kreuz auf seiner Schulter trägt". Schlatter (Der Evglist Matth. S. 350f.), der auch diese Stelle zitiert, denkt an die Möglichkeit, daß die Redensart im Zelotismus entstanden ist, dessen Anhänger mit dem Kreuz rechnen mußten,

14, 27 so wenig wie 14, 26 notwendig das Berufsbewußtsein von Worten wie Mt 11, 5f.; Lk 6, 46; 12, 8f. zu überschreiten. Ein zuversichtlicheres Urteil aber darüber, ob die Worte echte Herrenworte sind, wird dadurch gehemmt, das sie offenbar Varianten sind.

Mk 3, 35 Parr.: die wahren Verwandten. Dies Wort ist hier endlich noch einmal zu nennen. Daß es wahrscheinlich als Gemeindebildung zu betrachten ist, ist S. 153f. schon gesagt.

Lk 10, 18: ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα. Über die Ursprünglichkeit dieses Wortes ist kaum etwas zu sagen, da sein Sinn kaum mehr zu erkennen ist; es macht stark den Eindruck eines Fragments[1].

Mt 12, 27 || Lk 11, 19: (καὶ) εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; κτλ.

Mt 12, 28 || Lk 11, 20: εἰ (δὲ) ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τ. θ.

Die beiden in Q zusammengestellten Worte haben ursprünglich nichts miteinander zu tun (s. S. 12). Das erste sieht stark nach Gemeindepolemik aus, ohne daß sich jedoch etwas Sicheres sagen ließe. Das zweite kann m. E. den höchsten Grad der Echtheit beanspruchen, den wir für ein Jesuswort anzunehmen in der Lage sind: es ist erfüllt von dem eschatologischen Kraftgefühl, das das Auftreten Jesu getragen haben muß[2].

---

und dann auf die Jüngerschaft Jesu übertragen wurde. — Auch der Ausdruck ἔρχεσθαι (Lk, ἀκολουθεῖν Mt) ὀπίσω ist semitisch; das dem semitischen Sprachgebrauch fremde ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν ist erst in die Mk-Fassung eingedrungen; vgl. Schlatter, Der Evglist Matth. S. 519; G. Dalman, Jesus-Jeschua 1922, S. 172f. — Wenn Dalman sagt, daß der Ausdruck „nachfolgen" in bildlicher Anwendung ohne Beispiel in der rabbinischen Literatur sei, so kann das doch wohl nur gelten, wenn die Nachfolge als Übernahme des gleichen Schicksals verstanden ist; denn vom Nachfolgen des Schülers reden die Rabbinen doch auch nicht nur in dem Sinne, daß der Schüler auf der Wanderung hinter dem Rabbi hergeht, sondern auch in der übertragenen Bedeutung, daß er von ihm lernt und sich nach seiner Lebensführung richtet (Strack-B. I 187f. 528f.), und für die Interpretation von Lk 14, 27 genügt dieser Sprachgebrauch.

[1] Vermutungen sind also billig; die nächstliegende ist natürlich die, daß das Wort von einer Vision Jesu rede, weshalb denn z. B. H. Windisch, Jesus und der Geist (Studies in early Christianity 1928, S. 235) geneigt ist anzunehmen, daß Jesu „apokalyptische Verkündigungen in reicherem Maße durch ekstatische Erlebnisse befruchtet gewesen sind als die kanonische Überlieferung andeutet", — was gewiß nicht unmöglich ist; vgl. S. 113. — Sicher ist doch wohl nur, daß das Wort das Ende der Satansherrschaft weissagt, wenn auch nicht mit der speziellen Wendung des Gedankens wie Apk 12, 8f.

[2] Über die Frage, ob ἐν πνεύματι (Mt) oder ἐν δακτύλῳ (Lk) ursprünglich sei,

Das Vertrauen zum Alter der Ich-Worte wird endlich erheblich gemindert, wenn man beobachtet, wie solche Worte in der späteren Tradition immer reichlicher zuwachsen. Darunter solche Aussagen, die in irgend einer Weise auf das Werk Jesu zurückblicken wie Orig. in Matth. tom. 13, 2: διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας ἠσθένουν καὶ διὰ τοὺς πεινῶντας ἐπείνων καὶ διὰ τοὺς διψῶντας ἐδίψων (s. schon S. 167). Ferner der Satz des Auferstandenen im Freer-Logion (kl. Texte 31 S. 31): ... καὶ ὑπὲρ ὧν ἐγὼ ἁμαρτησάντων παρεδόθην εἰς θάνατον, ἵνα ... κληρονομήσωσιν. Endlich das von hellenistischer Frömmigkeit geschaffene Wort Pap. Ox. 1, 3 (kl. Texte 8 S. 16): ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκὶ ὤφθην καὶ εὗρον πάντας μεθύοντας καὶ οὐδένα εὗρον διψῶντα ἐν αὐτοῖς. καὶ πονεῖ ἡ ψυχή μου ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνων ὅτι τυφλοί εἰσιν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν ...

In anderen Worten redet der himmlische Richter, wie Mt 7, 22f., so in der Variante dieses Wortes 2. Klem 4, 5, die sich ähnlich in der nazaräischen Bearbeitung des Mt findet: ἐὰν ἦτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ, οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ, ἐργάται ἀνομίας. Dazu kommen Apk 3, 20; 16, 15 und das schon S. 134 angeführte Logion, das von Justin und anderen zitierte Logion ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ (kl. Texte 11, 1). Verwandt damit ist das Wort in der nazaräischen Bearbeitung des Mt, das auf der Vorstellung von Mt 25, 31–46 beruht: „Ich wähle mir die Guten aus, die mir mein Vater im Himmel gegeben hat." Ferner reihen sich an: das von Orig. in Jer. hom. lat. 3, 3 und Didym. in Ps 80, 8 zitierte Wort: ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός. ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας und das Wort Barn 7, 11: οὕτως (φησίν) οἱ θέλοντές με ἰδεῖν καὶ ἅψασθαί μου τῆς βασιλείας ὀφείλουσιν θλιβέντες καὶ παθόντες λαβεῖν με.

In anderen Worten wird das Allgegenwartsmotiv von Mt 18, 20; 28, 20 variiert wie Pap. Ox. 1, 4: ὅπου ἐὰν ὦσιν β' οὐκ εἰσὶν ἄθεοι, καὶ ὅπου εἷς ἐστιν μόνος, λέγω· ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ. ἔγειρον τὸν λίθον κἀκεῖ εὑρήσεις με· σχίσον τὸ ξύλον, κἀγὼ ἐκεῖ εἰμι (Ergänzungen nach Kl. Texte 8 S. 16). Ephraem. Syr. conc. exp. p. 165 (ed. Moesinger): ubi unus est, ibi et ego sum, et ubi duo sunt, ibi et ego ero. Eigenartig ist endlich das von Clem. Alex. Strom. V 10, 63 zitierte Wort: μυστήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου. Schließlich denke man an verschiedene der sog. Oden Salomos, in denen der Erhöhte redet, und an das Johannes-Evangelium, wo die Selbstaussagen (vor allem die Säze,

---

vgl. z. B. H. Windisch, Jesus und der Geist S. 217f. Für unbegründet halte ich Leisegangs Vermutung (s. S. 138, 1), daß die Urform gelautet habe: ἐν ὀνόματι θεοῦ.

die das lapidare ἐγώ εἰμι enthalten), die prinzipiell auf dem gleichen Niveau stehen, dem auf Erden wandelnden Jesus in den Mund gelegt sind.

Die Produktion der Ich-Worte ist überwiegend ein Werk der hellenistischen Gemeinde, jedoch war der Anfang dazu schon in der palästinensischen Gemeinde gemacht. Auch hier werden christliche Propheten geisterfüllt im Namen des Erhöhten Worte wie Apk 16, 15 gesprochen haben. Von den synoptischen Ich-Worten kommen als solche der palästinensischen Gemeinde folgende in Betracht. Unmittelbar in die Gesetzesdebatten der Urgemeinde weist Mt 5, 17, in ihre Debatten über die Heidenmission Mt 15, 24. Aus der Mission der Urgemeinde werden auch Mt 10, 16a (ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα κτλ.), Lk 10, 16 (ὁ ἀκούων ὑμῶν κτλ.) und vielleicht Lk 10, 19–20 (ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν κτλ.) stammen. Aus dem Streit mit den jüdischen Gegnern wird Mt 12, 27 (εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω κτλ.) entstanden sein. Vielleicht waren schon in der Urgemeinde Mt 11, 25f. 28–30 (ἐξομολογοῦμαί σοι . . . δεῦτε πρός με πάντες κτλ.) als Jesusworte überliefert, die dann den Gegensatz zur schriftgelehrten Frömmigkeit zum Ausdruck bringen sollten, und so wäre wohl auch Mk 2, 17b (οὐκ ἦλθον καλέσαι κτλ.) zu verstehen. Auch Mk 3, 35 (die wahren Verwandten); Lk 14, 26 (εἴ τις ἔρχεται πρός με) und vielleicht Lk 14, 27 (Nachfolge im Kreuztragen) dürften aus der Urgemeinde stammen. In das innere Leben der Urgemeinde weisen Lk 22, 28–30 bzw. Mt 19, 28 (die Zwölf auf den 12 Thronen); Lk 22, 27 (. . . ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν κτλ.); Mk 9, 37. 41 bzw. Mt 10, 40. 42 (Vergeltung der Wohltat am Kinde); Mt 18, 20 (οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς κτλ.). Aus den bitteren Erlebnissen der Urgemeinde wird Mt 10, 34–36 bzw. Lk 12, 51–53 (μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην κτλ.) entstanden sein. Ob auch Lk 10, 18 (der Fall des Satans) und Lk 12, 49f. (πῦρ ἦλθον βαλεῖν κτλ.) aus der Urgemeinde stammen, ist weniger sicher. Für alles Übrige, zumal für die Worte, die vom Kommen des Menschensohnes reden, wird man hellenistischen Ursprung annehmen müssen.

Anhang.

Im Vorangehenden sind zwei Stücke besonderen Charakters nicht behandelt worden; ich füge sie nachträglich an:

Mt 12, 43–45 ‖ Lk 11, 24–26: die Wiederkehr des vertriebenen Dämons. Das Stück ist nach Form und Inhalt von den übrigen Jesusworten verschieden; im Stil ist es am meisten der Gleichniserzählung

verwandt, und in der Tat ist es vielleicht ursprünglich ein Gleichnis gewesen, dessen Anwendung Mt vielleicht mit seinem οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ erhalten hat. Sein ursprünglicher Sinn aber ist kaum erkennbar; mir scheint, daß er der gleiche ist wie in einigen arabischen Sprichwörtern. Vgl. Alb. Socin, Arabische Sprichwörter und Redensarten (Tübing. Universitätsschr. 1878) Nr. 73: „Er war weggegangen; da kam er zurück und brachte Mahmud und Gillo noch mit." Nr. 94: „Er starb als ein Hund und befreite uns von seinem Dienste, aber er hinterließ einen jungen Hund, der schlimmer war als sein Vater." Nr. 95: „Er ging weg von uns, da freuten wir uns; darauf kam ein anderer, der war schlimmer als er." Socin verweist zu Nr. 73 auf Joh. Ludw. Burckhardt, Arabische Sprichwörter oder die Sitten und Gebräuche der neueren Ägypter, 1875, Nr. 5. Eine Gemeindebildung scheint Mt 12, 43—45 Par. nicht zu sein, denn es entbehrt ganz christlicher Züge; vielleicht ist es einer jüdischen Schrift entnommen. Die Aufnahme in die christliche Tradition verdankt es dem dämonologischen Stoff; es scheint hier nicht eine Kritik am Exorzisieren üben zu wollen, sondern eher den Geheilten zur Vorsicht vor den dämonischen Mächten zu mahnen[1].

Mt 11, 7—19 ‖ Lk 7, 24—35; Mt 21, 32; Lk 16, 16: die Worte über den Täufer. Mt 11, 7—19 Par., das schon in Q wesentlich dieselbe Einheit gebildet hat, besteht aus verschiedenen Stücken[2]. Die Stellung der christlichen Tradition zum Täufer ist eine gespaltene: während einzelne Stücke den Täufer als Bundesgenossen der christlichen Sache erscheinen lassen, heben andere seine Minderwertigkeit gegenüber Jesus hervor. Begreiflich; denn beide Gesichtspunkte waren durch die antijüdische bzw. antitäuferische Polemik gegeben. Die Solidarität Jesu mit dem Täufer spricht aus den Stücken Mt 11, 7—11a. 16—19; 21, 32; auch Mk 11, 27—30 gehört dazu[3]. Die Rivalität der Jesus- und der Täufergemeinde zeigt sich darin, daß die christliche Gemeinde wie jene ein eigenes Gebet (Lk 11, 1b, wohl nach Q; V. 1a Bildung des Lk) und eine selbständige Fastensitte (Mk 2, 20) hat. Vor allem zeigt sich die Herabsetzung des Täufers in dem christlichen Zusatz Mt 11, 11b Par. (ὁ δὲ μικρότερος κτλ.) und wohl auch in dem kaum mehr sicher zu

[1] Vgl. Joh 5, 14; act. Thom. Kap. 46. Klostermann verweist auf Dio Chrys. V 32.

[2] Vgl. hierzu und zum Folgenden M. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer (Forschungen 15) 1911; M. Goguel, Jean-Baptiste 1928.

[3] Gehörten zu solchen Stücken ursprünglich auch Mt 12, 38 f. 41 f. Parr.? s. S. 124, 2.

deutenden Vers Mt 11,12f. Par., der wenigstens das auszusagen scheint, daß der Täufer einer vergangenen Epoche angehört[1]. Entsprechend hat die christliche Tradition die Weissagung vom Stärkeren Mk 1,7 bzw. Mt 3,11b; Lk 3,16b; Act 13,25 auf Jesus bezogen und damit den Täufer als unwürdig bezeichnet, Jesus auch nur den geringsten Sklavendienst zu leisten. So hat sie gegen die Meinung, der Täufer sei der Messias, polemisiert (Lk 3,15) und hat seine Wassertaufe unter die christliche Taufe degradiert Mk 1,8 bzw. Mt 3,11a.c; Lk 3,16a.c; Act 1,5; 11,16; 19,1ff. Eine gewisse Vermittlung ist es, wenn der Täufer die Rolle des Vorläufers erhält: im Anschluß an seine Taufe ist Jesus aufgetreten Mk 1,9ff. Parr.; Act 1,22; 10,37; der Täufer hat — so hat man seine messianische Verkündigung umgedeutet — auf Jesus als den kommenden Messias hingewiesen Mk 1,7f. bzw. Mt 3,11f.; Lk 3,16f.; Act 13,24f.; 19,4. Diese Vorläufertheorie hat endlich ihren Ausdruck darin gefunden, daß man ihn als den Wegbereiter Elias deutete Mk 9,12f. Par.; Mt 11,14.

Von den synoptischen Traditionsstücken, die in diese Geschichte hineingehören, stammt ein Teil jedenfalls aus der palästinensischen Urgemeinde. In Mt 11,7–11a Par. hat sie vielleicht ein echtes Jesuswort überliefert. Der einschränkende Zusatz Mt 11b Par. stand schon in Q und dürfte also wahrscheinlich aus der Urgemeinde stammen, ist jedenfalls christlich wie auch der eingefügte Vers Mt 11,10 Par. Wenn Mt 11,16f. Par. auch ein altes Jesus-Gleichnis sein mag, so ist doch jedenfalls die angehängte Deutung Mt 11,18f. Par. ein Gemeindeprodukt, das seine vorliegende Form (ἦλθεν ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.!) in der hellenistischen Gemeinde erhalten hat. Produkt der palästinensischen Gemeinde ist jedenfalls Mt 11,27–30 (s. S. 18f.) und vielleicht auch die betreffenden Stücke über Fasten und Beten (Mk 2,19b. 20; Lk 11,1b). Auch Mt 11,12 Par., schon zu Q gehörig, wird schon aus der Urgemeinde stammen. Ebenso Lk 7,29f. (die Form Mt 21,32 ist sekundär), das man wohl kaum als echtes Jesuswort in Anspruch nehmen darf; es ist ein Rückblick, der klingt, als gäbe es schon eine christliche Taufe (Wellhausen). Endlich hat man offenbar schon in der Urgemeinde des Täufers messianische Verkündigung auf Jesus bezogen und das Wort vom Stärkeren entsprechend gedeutet.

Die Rivalität zwischen Jesus- und Täufergemeinde hat aber, wie Act und Joh zeigen, auch in gewissen Kreisen der hellenistischen

[1] Vgl. M. Goguel a. a. O. S. 65–69; H. Windisch, ZNW 27 (1928), S. 168f.

Gemeinde weiterbestanden, und so muß man damit rechnen, daß dies und jenes Stück der in Frage stehenden Worte hellenistischen Ursprungs ist. Dahin könnte die Elias-Theorie gehören, die Mt 11,14 ja auch in den Q-Text eingebracht hat. Ebenso vielleicht die Gegenüberstellung der johanneischen Wassertaufe und der christlichen Geistestaufe. Dazu natürlich alles, was als spezielle Redaktionsarbeit der Evangelisten zu gelten hat, wie auch die betreffenden Sätze der Act.

5. Gleichnisse und Verwandtes.

a) Übersicht und Analyse.

Der formale Charakter des gesamten behandelten Gutes an Herrenworten ist durchaus einheitlich und zeigt zugleich, daß der Hauptbestand dieser Worte nicht auf hellenistischem, sondern auf aramäischem Boden entstanden ist. Eigentlich nur drei größere Stücke fallen völlig aus dem Rahmen heraus und erscheinen auf den ersten Blick als hellenistische Bildungen: Mk 7,20—23 (der zweite Anhang zum Wort von der Reinheit); Mt 11,27 || Lk 10,22 (πάντα μοι παρεδόθη κτλ.) und Lk 21,34—36 (Paränese am Schluß der eschatologischen Rede). Sonst mangelt es gewiß nicht an kleineren Erweiterungen, Neu- und Analogiebildungen, die dem tradierten Stoff auf hellenistischem Boden zugewachsen sind. Auch dies und jenes Sprichwort, dem man es nicht ansehen kann, wie etwa Mt 24,28 || Lk 17,37 (ὅπου ἐὰν ᾖ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί) kann auf hellenistischem Boden hinzugekommen sein, da gewisse Formen des Sprichworts in aller Welt die gleichen sind. Aber man braucht nur zu vergleichen, was wir etwa an paränetischer und erbaulicher Literatur des jüdischen Hellenismus kennen, oder die Briefe des Paulus und anderer christlicher Hellenisten, um aufs deutlichste zu empfinden, wie unhellenistisch, aufs Ganze gesehen, die synoptische Tradition der Herrenworte ist.

Einheitlich ist auch die künstlerische Form der Sprache[1]. Von den Grundformen des Maschal war schon die Rede; wie sie einem Stadium volkstümlicher, unliterarischer künstlerischer Tradition entsprechen, ebenso die große Plastik der Sprache. Begriffe und Zustände, Charaktere und Forderungen werden in großer Konkretheit zum Ausdruck gebracht, indem bestimmte typische Einzelheiten genannt

[1] Auf folgende Literatur kann ich nur hinweisen, ohne sie selbst verarbeitet zu haben: H. Hörtnagel, Bausteine zu einer Grammatik der Bildersprache 1922. J. Breitenstein, Les paraboles de Jésus, Revue de Theologie et de Philosophie 1921, S. 97—113.

werden. Das Gebot, Böses nicht zu vergelten, wird Mt 5, 39ff. in konkrete Einzelforderungen gespalten; das Gebot der Feindesliebe wird Mt 5, 44 in einzelnen Forderungen entfaltet. Gottes Güte wird Mt 5, 45 damit geschildert, daß er seine Sonne über Böse und Gute scheinen und es regnen läßt über Gerechte und Ungerechte. Die Sorgenden werden Mt 6, 25. 31 charakterisiert durch ihr: „Was sollen wir essen? was sollen wir trinken? was sollen wir anziehen?" Direkte Rede ist auch sonst verwendet: Mt 7, 4 zur Charakteristik des Splitterrichters; vgl. ferner Mt 17, 20; Lk 5, 39; 14, 8–10; 17, 3f. Die Forderung der Unbeschränktheit des Verzeihens erhält die Form, siebzigmal siebenmal (bzw. siebenmal am Tage) zu vergeben, Mt 18, 22 (bzw. Lk 17, 4). Als Bitten des Sohnes an den Vater werden Mt 7, 9f. konkret die um Brot oder Fisch genannt. Die bei der Parusie erfolgende Scheidung wird Lk 17, 34f. durch zwei Einzelfälle bildhaft verdeutlicht: zwei auf einem Lager, zwei an einer Mühle – sie werden auseinandergerissen. Der niedrigste Dienst wird als der des Schuhriemenlösens veranschaulicht Mk 1, 7. Konkrete Bilder zeichnen den Heuchler beim Almosengeben, Beten und Fasten Mt 6, 2–18 usw.

Die Konkretheit kann zum Hyperbolischen gesteigert sein: die böse Begierde soll man austilgen, ja, das Auge soll man ausreißen, die Hand abhacken (Mt 5, 29f.). Die rechte Hand darf nicht wissen, was die linke tut (Mt 6, 3). Das Haupt soll man salben und das Antlitz waschen, damit das Fasten heimlich sei (Mt 6, 17). Keine Wiedervergeltung! ja, dem, der die eine Wange geschlagen hat, soll man die andere hinhalten, dem, der den Mantel nimmt, auch den Rock lassen (Mt 5, 39f.). Gottes Vorsehung geht so weit, daß er auch die Haare auf dem Haupt gezählt hat (Mt 10, 30). Gott vermag dem Abraham aus den Steinen Kinder zu erwecken (Mt 3, 9). Das Gesetz soll so fest bestehen, daß auch kein Jota und kein Häkchen hinfällt (Mt 5, 18) usw.

Mit der Hyperbel ist die Paradoxie verwandt: wer das Leben sucht, der wird es verlieren; wer es verliert, der wird es finden (Mt 10, 39). Wer hat, der bekommt; wer nicht hat, von dem wird genommen (Mk 4, 25). Wer der erste sein will, der sei der Sklave aller (Mk 10, 44). Man lasse die Toten ihre Toten begraben (Mt 8, 22). Leichter geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als daß ein Reicher ins Gottesreich kommt (Mk 10, 25). Die Pharisäer seihen Mücken und verschlucken Kamele (Mt 23, 24). Der Selbstgerechte sieht den Splitter in des Nächsten Auge und merkt nicht den Balken im eigenen (Mt 7, 3ff.) usw.[1].

[1] W. Baumgartner verweist mich auf R. Petsch, Das deutsche Volksrätsel

Besonders charakteristisch ist die Verwendung von Vergleichen und Bildern in jeder Form. Schon unter den Meschalim des Alten Testaments ist die Form, die ich als **Bildwort** bezeichne, außerordentlich häufig, in der Weise, daß Bild und Sache ohne Vergleichspartikel nebeneinandergestellt werden, z. B. Sir 3, 25:

Wo kein Augapfel ist, fehlt das Licht,
Und wo kein Verstand ist, fehlt die Weisheit[2].

Berakh. 51b:

„Von Herumläufern kommt Gerede
und von Fetzen (Lumpen) Ungeziefer" (Strack-B. I 882).

Oft wird es auch vorgekommen sein, daß die Bildhälfte allein überliefert wurde und als volkstümliches Sprichwort umlief. Der Sinn ging dann entweder aus dem Bilde selbst deutlich hervor, oder das Wort erhielt durch die Anwendung in einer bestimmten Situation seine konkrete Bedeutung. Solcher Bildworte gibt es unter den synoptischen eine ganze Reihe.

Mt 5, 14: die Bergstadt.
Mt 3, 10: der unfruchtbare Baum kommt ins Feuer.
Lk 5, 39: der alte Wein.
Mk 2, 17: Arzt und Kranke.
Mk 2, 19: Fasten an der Hochzeit.
Mt 24, 28: Aas und Adler.
Lk 4, 23: Arzt, heile dich selbst.

Solche Bildworte sind mitunter doppelgliedrig, d. h. sie bestehen aus einem synonymen Parallelismus der Glieder, die durch καί (Mk 2, 22; Mt 12, 30), durch οὐδέ (Lk 6, 44; Mt 9, 17; 10, 24; Pap. Ox. 1, 5) oder durch ἤ (Mt 7, 9. 16) verbunden sind.

Pap. Ox. 1, 5: der Prophet in der Heimat, der Arzt und seine Verwandten.
Lk 6, 44b: Feigen von den Disteln und Trauben vom Dornbusch.
Mt 10, 24: Schüler und Lehrer, Sklave und Herr.
Mk 2, 21f.: neuer Flicken und junger Wein.
Mk 3, 24f.: entzweites Reich und entzweites Haus.
Mt 7, 9f.: Bitte des Sohnes um Brot und Fisch.
Mt 12, 30: Für und Wider, Sammeln und Zerstreuen[2].

Auch in anderer Weise können Bildworte etwas weiter ausgesponnen werden:

1917, S. 17, 1 und auf die Bezeichnung des Unmöglichen im Volksliede; vgl. O. **Böckel**, Psychologie der Volksdichtung[2] 1913.

[1] Vgl. W. **Baumgartner**, ZAW XXXIV (1914), S. 166.

[2] Alttestamentliche Beispiele solcher doppelgliedrigen Bildworte sind Am 6, 12; Jes 28, 27; Jer 12, 5; Prov 6, 27f. u. a.

Lk 6, 39: der blinde Blindenführer.
Lk 6, 43f.: Baum und Frucht.
Lk 14, 34f.: das Salz.
Mk 3, 27: die Plünderung des Starken.
Mk 4, 21: das Licht.

Eine solche Weiterspinnung mit Verwendung des antithetischen Parallelismus der Glieder zeigen:

Mt 6, 24: der Doppeldienst.

Lk 12, 47f.: verschiedene Strafe nach verschiedener Verantwortung.

Einige von diesen Bildworten erhalten eine stilgemäße Anwendung, nämlich Mk 2, 17 (asyndetisch angeschlossen); 3, 24–26 (mit καὶ angeschlossen); Mt 6, 24 (asyndetisch); 7, 9–11 (οὖν); Lk 12, 47f. (δέ). Gegen die Ursprünglichkeit dieser Anwendung ist aus stilistischen Gründen nichts einzuwenden; doch ist sie damit noch nicht durchweg gesichert (s. S. 95f.). Die anderen erhalten, wenn sie nicht einfach nach dem Stichwort aufgereiht sind wie Lk 5, 39; Mk 9, 50, ihre Anwendung durch den Zusammenhang, dem sie gelegentlich durch redaktionelle Bildungen fester eingearbeitet sind, vgl. Mt 5, 13–16; 7, 15–20 (s. S. 99f.); 10, 25b (s. S. 94). Da nun die Einfügung in den Zusammenhang fast durchweg sekundär ist, so läßt sich fast bei allen Bildworten nur der ganz allgemeine Sinn feststellen, nicht mehr die konkrete Bedeutung, die sie nach der Absicht Jesu (oder der Gemeinde) hatten. Für die Worte vom Salz und vom Licht ist es ja schon infolge der verschiedenen Eingliederung bei den verschiedenen Evangelisten klar, daß man die Richtung, in der sie ursprünglich angewandt werden wollten, nicht mehr erkennen kann. Höchstens darf man etwa vermuten, daß sie der sittlichen Mahnung dienten; dasselbe wird man für Mt 3, 10; Lk 6, 43f. vermuten, und es erscheint auch Mt 6, 24, abgesehen von der vielleicht später angehängten Deutung (s. S. 91), ziemlich klar. Ob Lk 6, 39 ursprünglich gegen die Schriftgelehrten ging, mag man fragen. Mk 3, 27 scheint richtig in den Zusammenhang eingereiht zu sein: da die Dämonen überwunden werden, so ist des Teufels Regiment (durch Gott) gestürzt; ebenso wie auch die Anwendung Mk 3, 26 den Sinn von V. 24. 25 richtig angeben wird. Mt 12, 30 mag in der Tat ursprünglich auf die Stellungnahme zu Jesu Botschaft gehen und die Gleichgültigen treffen wollen. Man ist auch geneigt, die Beziehung von Mk 2, 19a zur Fastenfrage für ursprünglich zu halten, muß sich jedoch klar machen, daß, wenn das Wort ursprünglich isoliert war (s. S. 16), es Sicherheit für diese Deutung nicht gibt. Man kann auch verstehen: wie an der Hochzeit das Fasten unmöglich ist, so in der jetzt anbrechenden Freudenzeit irgendein dem Fasten entsprechendes törichtes Verhalten, irgendwelches

Trauern und Bangen. Aber wer will sagen, ob der Sinn nicht auch noch anders gewesen sein kann: so töricht ein Faster an der Hochzeit, so töricht einer, der beim Anbruch des Gottesreichs noch irdische Schätze sammelt? Wie Mt 10, 24. 25a; 24, 28 ursprünglich gemeint waren, ist schlechterdings nicht mehr zu erkennen; und ebenso ist über Mk 2, 21f. zu urteilen.

Über die redaktionellen Zusätze, Einleitungen und Erklärungen, mit denen die Bildworte in der Tradition versehen wurden, ist S. 95f. schon gehandelt worden.

Mit den Bildworten sind die Metaphern verwandt. Auch die Metapher ist ein abgekürzter Vergleich, bei dem die Vergleichungspartikel fehlt. Nicht selten werden auch einzelne Stücke der Bildworte von den Evangelisten als Metaphern in ihren redaktionellen Bildungen gebraucht, so Mt 5, 13. 14. 16; 7, 16. 20. Ursprünglich aber ist der Gebrauch von Metaphern in anderen Fällen. Das Wort vom Splitter und vom Balken im Auge (Mt 7, 3—5) könnte man hierher rechnen. Zwischen einem Bildwort und einer mit Metaphern spielenden Warnung schwankt Mt 7, 6 (Perlen nicht vor die Säue). Metaphorisch ist das Wort vom schmalen Weg und der engen Pforte Mt 7, 13f., vom guten und vom schlechten Schatz des Herzens Mt 12, 35, von den Arbeitern und der Ernte Mt 9, 37, von der Hand am Pfluge Lk 9, 62, von den Pflanzen, die Gott nicht gepflanzt Mt 15, 13; ferner die Mahnung, die Lenden gegürtet und die Lichter brennend zu halten Lk 12, 35. Dazu gehört in der Täuferrede das Wort vom Sichten des Getreides Mt 3, 12.

Die Geschichte all dieser Worte ist im vorigen mit behandelt worden. Ich will als auf ein typisches Beispiel hier nur auf Lk 6, 45 hinweisen, wo Lk zur Metapher vom ϑησαυρός erklärend τῆς καρδίας hinzugefügt hat (vgl. Mt 12, 35).

Die einfache Form des korrekten Vergleichs „wie(—so)" ist selten vorhanden. Sie liegt z. B. Mt 10, 16 zweimal vor: „Siehe, ich sende euch wie Schafe unter die Wölfe. Seid nun klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben. Ferner Lk 11, 44: οὐαὶ ὑμῖν ὅτι ἐστὲ ὡς τὰ μνημεῖα τὰ ἄδηλα κτλ. (Mt 23, 27 mit seinem παρομοιάζετε τάφοις … ist gleichwertig); Lk 12, 36: καὶ ὑμεῖς ὅμοιοι ἀνθρώποις προσδεχομένοις τὸν κύριον ἑαυτῶν.

Deutlicher noch ist Mt 24, 27: ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται … οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τ. ἀνϑρ. Ebenso die etwas ausgeführteren Vergleiche der Plötzlichkeit der Parusie mit der Zeit Noahs und Lots Lk 17, 26f. 28—30 und die Deutung des Jonas-Zeichens Mt 12, 40.

Ähnlich auch Mt 13, 52: διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τ. οὐρ. ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐκβάλλει κτλ.

Als eigentliche Gleichnisse[1] bezeichne ich zunächst solche Bildungen, die sich von einem Vergleich oder Bildwort nur durch die Ausführlichkeit, mit der das Bild gestaltet ist, unterscheiden, und zwar kann ein Gleichnis bald aus einem Bildwort, bald aus einem Vergleich entwickelt sein. Ist Mt 7, 9f. noch unter die Bildworte zu rechnen, so ist als Gleichnis schon anzusehen Lk 17, 7–10: Sklave und Herr, das im übrigen ebenso gestaltet ist, nämlich ohne Vergleichungspartikel und in der Form der rhetorischen Frage wie Mk 2, 19a; 4, 21; Mt 7, 9f.; Lk 6, 39. Der Bildhälfte folgt die Anwendung mit οὕτως καὶ ὑμεῖς. Die Frage nach der Ursprünglichkeit der Anwendung wird hier kaum laut werden, da sie – wenigstens wenn man das ἀχρεῖοι als Glosse betrachtet – den Sinn des Gleichnisses ausgezeichnet wiedergibt: der Sklave kann sich keines Verdienstes rühmen.

Ebenso verhält es sich mit Lk 14, 28–33: vom Turmbau und Kriegführen. Eine Vergleichungspartikel fehlt; die beiden Gleichnisse beginnen als rhetorische Frage; die Anwendung V. 33 folgt mit οὕτως οὖν καὶ πᾶς ἐξ ὑμῶν. Hier ist die Anwendung offenbar sekundär; denn sie bringt die eigentliche Pointe der Gleichnisse: Selbstprüfung vor Beginn eines Unternehmens, gar nicht zum Ausdruck, und andrerseits enthält V. 28–32 nichts von dem Gedanken des Opfers des Besitzes, den V. 33 ausspricht.

Lk 15, 4–10 bzw. Mt 18, 12–14: vom verlorenen Schaf und verlorenen Groschen. Beide Gleichnisse beginnen bei Lk ohne Vergleichungspartikel als rhetorische Frage, beide erhalten eine Anwendung: V. 7: λέγω ὑμῖν ὅτι οὕτως χαρὰ . . . ἔσται, V. 10: οὕτως, λέγω ὑμῖν, γίνεται χαρά. – Im Verhältnis zu Lk 15, 4–7 ist Mt 18, 12–14 im wesentlichen ursprünglicher. Die einleitende Frage des Mt τί ὑμῖν δοκεῖ, die auch Mt 17, 25; 21, 28 vorkommt, wird ursprünglich sein. Die ausführlichere Form des Lk scheint mir sekundär zu sein; die Schlagkraft des Gleichnisses gewinnt durch die Ausmalung nicht. Dann wird man aber weiter schließen müssen, daß die Anwendung Lk 15, 7 auch sekundäre Bildung ist, in der der ursprüngliche Schluß (Mt 18, 13b) nachklingt. Aber freilich ist auch die Anwendung Mt 18, 14 sekundär; denn sie verengert den ursprünglichen Sinn dahin: keiner aus der christ-

[1] Außer Jülichers grundlegendem Werk, Die Gleichnisreden Jesu I³ II² 1910 ist auch H. Weinel, Die Gleichnisse Jesu (Aus Natur und Geisteswelt 46)⁵ 1929 zu nennen.

lichen Gemeinschaft soll verloren gehen, und sie bringt die Freude über das Wiederfinden des Verlorenen, die doch offenbar der wesentliche Zug des Gleichnisses ist, nicht zum Ausdruck. – Aber ist das zweite der beiden Gleichnisse als ein altes, bei Mt verloren gegangenes Stück, oder als eine jüngere Fortbildung zu beurteilen? Für die zweite Möglichkeit spricht, daß schon Lk 15,4–7 mit einer Anwendung schließt; gehörten beide Gleichnisse ursprünglich zusammen, so sollte man erwarten, daß sich die Anwendung erst am Schlusse beider findet, wie es Lk 14,28–33 auch der Fall ist. Doch kommt die Frage der Doppelgleichnisse unten im Zusammenhang zur Sprache.

Lk 12,39–40 || Mt 24,43–44: vom Dieb. Ohne Vergleichungspartikel in der Form der Aussage; die Anwendung erfolgt durch (διὰ τοῦτο Mt) καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι; sie ist imperativisch wie Lk 16,9; Mk 13,35; Mt 24,44; 25,13, und ein Verdacht gegen ihre Ursprünglichkeit liegt nicht vor. Die schon in Q vorhandene Einleitung τοῦτο δὲ (bzw. ἐκεῖνο δὲ Mt) γινώσκετε ὅτι scheint als Übergangswendung sekundär zu sein.

Lk 12,42–46 || Mt 24,45–51: vom treuen und untreuen Knecht. Ohne Vergleichungspartikel und ohne Anwendung. Die Frageform hat hier anderen Sinn als in den früheren Fällen; sie fordert nicht Bejahung der Pointe, sondern fragt, wer sich mit dem Subjekt des Gleichnisses identifizieren will, ist also allegorisierend. Lk V. 46 = Mt V. 51 fällt völlig aus dem Bilde heraus (was Mt durch seinen Zusatz noch verstärkt hat), und das Gleichnis erweist sich also als unorganisch, als mit Allegorie vermischt[1].

Lk 12,54–56: die Zeichen der Zeit (s. S. 122). Eine Vergleichungspartikel fehlt, das Gleichnis hat die Form der Aussage, und zwar in 2. Pers. Die Anwendung erfolgt e contrario als rhetorische Frage und scheint durchaus ursprünglich zu sein.

Lk 12,57–59 || Mt 5,25–26: rechtzeitiger Ausgleich (s. S. 101). Ein typisches Beispiel für ein aus einem Bildwort entwickeltes Gleichnis. Weil hier Vergleichungspartikel wie Anwendung fehlt, hat die Überlieferung das Gleichnis nicht mehr als solches verstanden, sondern eine Mahnung zur Versöhnlichkeit gegenüber dem irdischen Prozeßgegner daraus gemacht, während der Sinn ursprünglich wohl war: wie ihr im bürgerlichen Leben rechtzeitig alles daran setzt, nicht vor den Richter zu

[1] Daß das Gleichnis bei Lk im Blick auf die leitende kirchliche Stellung des Petrus überarbeitet worden sei, wie K. G. Goetz, Petrus 1927, S. 12f. vermutet, kann ich nicht finden.

kommen, so seht euch vor, daß ihr vor dem himmlischen Richter keinen Ankläger zu fürchten braucht. – Lk V. 57 ist eine Übergangsbildung des Lk, s. S. 95.

Sind alle diese Gleichnisse als Weiterbildungen von Bildworten anzusehen, so sind andere aus einem Vergleich entwickelt.

Mt 11, 16–19 ‖ Lk 7, 31–35: die launischen Kinder. Das Gleichnis wird durch eine Frage, bei Lk sogar durch eine Doppelfrage, die wohl ursprünglich ist, eingeleitet (τίνι οὖν ὁμοιώσω ... καὶ τίνι εἰσὶν ὅμοιοι; vgl. Lk 13, 18 bzw. Mk 4, 30). Dann folgt, durch ὅμοιοί εἰσιν eingeführt, das Bild, und diesem, durch γάρ (das eben das Recht des ὅμοιοί εἰσιν begründet) angeschlossen, die Anwendung. Diese Anwendung auf Jesus und den Täufer kann mindestens in der vorliegenden Form nicht alte Tradition sein (S. 166f.), während die Form das Gleichnis selbst als altes Gut erweist.

Mk 4, 30–32 bzw. Mt 13, 31–32; Lk 13, 18–19: vom Senfkorn. Lk bringt das Gleichnis wesentlich nach Q, während Mt den Q-Text mit Mk kombiniert. In Mk und Q geht eine Doppelfrage voran, der durch ὡς (bzw. ὁμοία ἐστίν Lk) angeschlossen das Gleichnis folgt. Eine Anwendung fehlt.

Mt 13, 33 ‖ Lk 13, 20–21: vom Sauerteig. Das Gleichnis ist bei Lk durch eine Frage eingeleitet, die ursprünglich sein wird; die Darstellung selbst beginnt bei Mt und Lk mit ὁμοία ἐστίν. Auch hier folgt keine Anwendung. Daß das Gleichnis vom Sauerteig sekundär zu dem vom Senfkorn hinzugewachsen ist, scheint der starke Absatz zu beweisen, selbst wenn die kürzere Form des Lk (καὶ πάλιν εἶπεν) als die ursprüngliche Fassung von Q gelten darf. Bei ursprünglicher Zusammengehörigkeit wäre bloßes ἤ zu erwarten; vgl. Lk 14, 31; Mt 7, 9. 16.

Mk 4, 26–29: die von selbst wachsende Saat[1]. Die Bildung ist die gleiche wie die der vorigen Stücke, nur fehlt die einleitende Frage. Statt dessen heißt es: οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τ. θ. ὡς ἄνθρωπος βάλῃ ... Ob dieser Satz ursprünglich ist, darf man fragen, denn 1. ist es nicht leicht, dies Gleichnis auf das Gottesreich zu beziehen, und 2. hat man den Eindruck, daß die einleitenden Formeln öfter zugesetzt sind. Wahrscheinlich lief das Gleichnis ursprünglich in der Tradition um mit

[1] Daß dies Gleichnis ursprünglich mit dem Senfkorngleichnis zu einem Doppelgleichnis verbunden war, und daß es in der dem Mt und Lk vorliegenden Mk-Handschrift durch Homoioteleuton ausgefallen gewesen sei (B. H. Streeter, The four Gospels S. 171. 190), halte ich nicht für glaublich.

dem Anfang ὡς ἄνθρωπος βάλῃ; vgl. 13, 34; Mt 25, 14 und jüdische Gleichnisse, s. u. – Eine Anwendung fehlt.

Mt 13, 44: der Schatz im Acker, eingeführt durch ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τ. οὐρ., ohne folgende Anwendung.

Mt 13, 45–46: die kostbare Perle, ebenfalls ohne Anwendung; dem vorigen Gleichnis angefügt durch die Wendung πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τ. οὐρ., die es unwahrscheinlich macht, daß die beiden Gleichnisse ursprünglich zusammengehörten, denn durch die gleiche Wendung schließt Mt auch das folgende, ganz andersartige Gleichnis vom Fischnetz an. Ob das ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τ. οὐρ. ursprünglich ist, mag man in allen drei Fällen fragen.

Mt 13, 47–50: das Fischnetz. Hier ist durch οὕτως ἔσται eine Anwendung angehängt, deren ursprüngliche Zugehörigkeit zum Gleichnis m. E. nicht bezweifelt zu werden braucht.

Mt 7, 24–27 || Lk 6, 47–49: vom Hausbau. Die umständliche Einleitung des Lk dürfte die Form sein, in der das Gleichnis in Q begann: πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με ... ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος. Ob diese Einleitung aber ursprünglich ist, d. h. ob das Gleichnis ursprünglich auf die Stellungnahme zu Jesu Worten ging, ist damit noch nicht entschieden; aber es ist doch wahrscheinlich, wie die bei Strack-B. gesammelten Parallelen zeigen. Das Gleichnis selbst beginnt korrekt mit der Vergleichungswendung: ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ. Eine Anwendung fehlt.

Mk 13, 28–29 Parr.: vom Feigenbaum. Auch dies Stück gehört hierher; denn daß das Gleichnis ohne ein ὡς beginnt, besagt in diesem Falle nichts (dächte man es sich vorgesetzt, so würde nichts geändert), es wird ja hier ersetzt durch die Einleitung: ἀπὸ τῆς σύκης μάθετε τὴν παραβολήν. Und diese wird ursprünglich sein, denn solche einleitenden Wendungen entsprechen durchaus dem Stil; sie ist um so unverdächtiger, als sie keine Beziehung zur Anwendung enthält. Die Anwendung ist durch οὕτως καὶ ὑμεῖς gegeben; dabei ist auffallend, daß nicht an den ὑμεῖς die Wahrheit, die das Gleichnis veranschaulicht, wahrgenommen werden soll, sondern daß die ὑμεῖς den anwendenden Schluß ziehen sollen (vgl. im Gegensatz dazu Lk 17, 10). Aber auch abgesehen davon erscheint die Anwendung als sekundär, da sie einen notdürftigen Zusammenhang mit der vorhergehenden Rede herstellt, zu der das Gleichnis ursprünglich sicher nicht gehört hat.

Mk 13, 34–37: vom spät heimkehrenden Hausherrn. Eine unorganische Komposition, s. S. 125. V. 33 ist zweifellos eine redaktio-

nelle Bildung des Mk. V. 34 ist vielleicht ein altes Traditionsstück (vgl. Mt 24, 45–51) und beginnt stilgemäß mit dem beziehungslosen ὡς (s. u.). Stilgemäß ist auch die imperativische Form der Anwendung V. 35 (s. u.); sie könnte bis πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται ursprünglich sein; aber das folgende ist allegorisierende Weiterbildung, denn es paßt schlechterdings zu V. 34 nicht, daß alle Sklaven nachts wachen sollen. Möglicherweise ist aber der ganze V. 35 schon sekundäre Bildung; denn das γρηγορεῖτε οὖν hat einseitig den Türhüter im Auge und ignoriert die anderen Knechte.

Vom Gleichnis unterscheidet Jülicher mit Recht die Parabel, die nicht zwei Sachverhalte nebeneinander stellt, sondern den als Gleichnis dienenden Sachverhalt in Erzählung umsetzt, bzw. als Bild nicht einen typischen Zustand oder typischen bzw. regelmäßigen Vorgang, sondern einen interessierenden Einzelfall bringt. Ist der prinzipielle Unterschied, zumal wenn man die zweite Formulierung akzeptiert, auch klar, so ist doch im einzelnen der Übergang fließend. Schon das Bildwort kommt unter Umständen der Erzählung nahe, vgl. Mt 7, 9 f. (der bittende Sohn) oder Mk 3, 27 (die Plünderung des Starken). So kann man auch schwanken, ob man Lk 15, 4–10 (vom verlorenen Schaf und Groschen) nicht lieber unter die Parabeln rechnen soll; Erzählungsform liegt hier zwar z. T. vor, aber doch Erzählung typischer Vorgänge, während Lk 15, 11–32 (vom verlorenen Sohn) deutlich einen bestimmten Einzelfall erzählt. Zudem zeigt in Lk 15, 4–10 noch die Form der rhetorischen Frage den engen Zusammenhang mit dem Bildwort. Diese Form hat zwar auch noch Lk 11, 5–8 (vom bittenden Freund), indes tritt hier das Typische so stark hinter dem Individuellen zurück, daß man das Stück zu den Parabeln rechnen wird. Bei den Gleichnissen vom Schatz im Acker und von der Perle wie vom Hausbau kann man ebenfalls schwanken; doch scheint mir hier der Gleichnischarakter so ausgeprägt und die Erzählungsform so wenig beherrschend, daß ich sie zu den Gleichnissen gerechnet habe. Man kann sie auch als Darstellung typischer Vorgänge verstehen: so wird es ein schlauer Ackersmann, so ein Kaufmann, der seinen Vorteil versteht, immer machen! so geht es stets, wenn man vorsichtig oder unvorsichtig baut! Die Form der Erzählung hat auch Mk 4, 26–29 (die von selbst wachsende Saat); Mt 13, 47–50 (vom Fischnetz) und die Q-Form des Gleichnisses vom Senfkorn wie das Gleichnis vom Sauerteig (Lk 13, 19: ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν . . . 21: ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἔκρυψεν . . .) beeinflußt; indessen

schildern diese Gleichnisse ja typische Vorgänge, so daß ich sie nicht zu den Parabeln zähle. Man könnte für das Gleichnis vom Sämann ja ebenso urteilen; doch ist hier die Erzählungsform zu stark ausgeprägt. Also: die begriffliche Scheidung ist notwendig zum Verständnis der formgebenden Motive; daß aber der Einzelfall eine Form rein zum Ausdruck bringen müßte, kann kein Verständiger fordern; deshalb soll man um den Einzelfall nicht viel streiten.

Lk 11, 5–8: der bittende Freund. Als rhetorische Frage beginnend: τίς ἐξ ὑμῶν ἕξει φίλον καὶ ... Ohne Anwendung.

Lk 18, 1–8: der gottlose Richter. Ganz als Erzählung formuliert Die Anwendung V. 6–8 ist sicher sekundär (vgl. Jülicher); sie ist durch εἶπεν δὲ ὁ κύριος abgesetzt und fehlt in der Parallele 11, 5–8. Sie ist V. 8b noch durch einen sekundären Nachtrag vermehrt.

Mk 4, 3–9 Parr.: der Säemann. Ganz in der Form der Erzählung ohne Anwendung; nur eingeleitet durch ἀκούετε und abgeschlossen durch ὃς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.

Lk 13, 6–9: der unfruchtbare Feigenbaum. Ganz in der Form der Erzählung, ohne Anwendung.

Lk 14, 16–24 ‖ Mt 22, 2–14: das Gastmahl. Der durchgehenden Erzählungsform des Lk gegenüber wird das ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τ. οὐρ. .... des Mt sekundär sein. Auch daß bei Mt statt des einfachen ἄνθρωπος des Lk ein König auftritt, der ein Hochzeitsmahl für seinen Sohn gibt, dürfte sekundär sein; nicht weil ein König im Gleichnis an sich verdächtig wäre, aber weil die Hochzeit des Sohnes stark nach Allegorie aussieht. Ebenso hat Mt in der doppelten Ladung V. 3f. offenbar geändert; auch dürfte die Mehrzahl der δοῦλοι auf Mt zurückgehen, weil sie für einen König angemessener erschienen als der eine δοῦλος, den man bei Lk auf Allegorese nur dann zurückführen dürfte, wenn er nicht auch die letzte Ladung (V. 23) besorgte, die doch nur die Heidenmission bedeuten kann. Sicher aber sind sekundäre Allegorese bei Mt die Verse 6 und 7. Dagegen ist bei Lk sekundär die doppelte Ladung neuer Gäste und die Charakterisierung der neuen Gäste V. 21. Auch in dem nachdrücklichen Schluß Lk V. 24 scheint Allegorese hineinzuspielen, und man wird den Abschluß Mt V. 10 für ursprünglicher halten müssen. Mt hat freilich dann die Parabel in V. 11–13 noch durch einen allegorischen Anhang über die moralische Würdigkeit der christlichen Gemeindeglieder vermehrt und diesem in V. 14 noch ein Herrenwort angehängt, das nach seiner Meinung die Pointe des ganzen Stücks zum Ausdruck bringt. Eine Anwendung fehlt der ursprünglichen Parabel.

Lk 15, 11–32: der verlorene Sohn. Ganz in der Form der Erzählung, ohne Anwendung. Ob V. 25–32 mit seiner neuen Pointe ein späterer Anhang ist, darüber s. u.

Lk 16, 1–8: der ungerechte Haushalter. Ganz in der Form der Erzählung. Die Anwendung V. 8 (durch καὶ ἐπῄνεσεν ὁ κύριος abgesetzt; vgl. Lk 18, 6) ist sekundär[1]. Lk hat sie offenbar als noch zum Gleichnis gehörig aufgefaßt, nämlich als Aussage des Herrn des οἰκονόμος, denn durch καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω eingeleitet, hängt er V. 9–13 noch andere Sprüche an, die eine Anwendung geben sollen. V. 9 wird ein Wort der (jüdischen?) Tradition sein; über V. 10–12 s. S. 90.

Mt 25, 14–30 ‖ Lk 19, 12–27: die anvertrauten Gelder. Bei Lk herrscht die Form der Erzählung durchweg. Demgegenüber könnte man die anakoluthische Einleitung des Mt ὥσπερ γὰρ ἄνθρωπος ἀποδημῶν ἐκάλεσεν für ursprünglich halten, wenn man nicht den Verdacht hätte, sie sei von Mt nach dem Motiv Mk 13, 34 gebildet; denn das Motiv des verreisenden Hausherrn paßt im Grunde nicht zu der Verteilung der Kapitalien. Danach wäre eine solche, auf die Parusie gehende, allegorische Eintragung bei Mt auch in V. 19 zu vermuten. Im übrigen sind allegorische Züge bei Mt die Verteilung von Seligkeit und Verdammnis V. 21. 23. 30, bei denen der Herr der Parabel zum Weltrichter Christus wird. — Die Sicherheit des Urteils wird dadurch beeinträchtigt, daß Lk die Parabel noch stärker bearbeitet hat, nämlich durch Kombination mit der Geschichte von einem König, der Rebellen bestraft (kaum ein ursprüngliches Gleichnis, sondern eine ganz sekundäre Allegorie). Schon in der dem Mt und Lk zu Grunde liegenden Fassung stand am Schluß der Parabel als Deutewort ein Herrenspruch Mt V. 29 = Lk V. 26, der den Sinn der Parabel nicht ganz trifft, da es in ihr ja nicht eigentlich auf das Haben, sondern auf das Verhalten ankommt. Aber die Stellung des Verses ist doch eine nachträgliche Bestätigung, daß auch Mt V. 30 und Lk V. 27 nicht ursprünglich zur Parabel gehören.

Mt 25, 1–13: die zehn Jungfrauen. Die Einführungsformel: τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τ. οὐρ. wird man als Zutat des Mt be-

[1] Die Terminologie des ὅτι-Satzes V. 8 ist wohl synkretistisch. Das Rabbinische kennt zwar den Ausdruck „Sohn der zukünftigen Welt" (und diesen Ausdruck würde man hier auch im Gegensatz erwarten), aber nicht „Sohn" oder „Kind dieser Welt" („Kinder der Welt" heißt einfach „Menschen"). Ebensowenig den Terminus „Kinder des Lichts" (Strack-B. II 219); dieser begegnet I. Th 5, 5; Eph 5, 8; Joh 12, 36; äth. Hen 108, 11 („die zum Geschlecht des Lichts gehören"), also in synkretistischer Sphäre.

trachten dürfen. Im übrigen besteht reine Erzählungsform, aber der Vorgang ist unklar und die Erzählung eine von der Anwendung aus konstruierte Allegorie[1]. Ob ihr ein ursprüngliches Gleichnis zu Grunde liegt, ist nicht mehr zu entscheiden. Auch der Inhalt: das Ausbleiben der Parusie, verrät das Stück als spätere Bildung. Die Anwendung V. 13 in der Form der Mahnung: γρηγορεῖτε οὖν κτλ. könnte an sich mit der Allegorie zugleich konzipiert sein, ist aber wohl wie 24, 42 ein von Mt nach Mk 13, 35 gebildeter Abschluß bzw. Übergang.

Mt 13, 24—30: das Unkraut unter dem Weizen. Die Parabel ist wieder eingeleitet durch die Mt-Formel ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τ. οὐρ. Im übrigen ist die Form reine Erzählung; eine Anwendung fehlt. Ich halte das Stück für eine reine Parabel, nicht für eine Allegorie, wie Jülicher meint.

Mt 18, 23—35: der unbarmherzige Knecht. An die wieder durch (διὰ τοῦτο) ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τ. οὐρ. eingeleitete, sonst ganz in Erzählungsform verlaufende Parabel ist durch οὕτως καὶ ὁ πατήρ ... ποιήσει ὑμῖν eine Anwendung gehängt, die den Sinn richtig zum Ausdruck bringt, womit ihre Ursprünglichkeit freilich noch nicht gesichert ist.

Mt 20, 1—16: der gleiche Lohn. Einleitungsformel ist: ὁμοία (γάρ) ἐστιν ἡ βασιλεία τ. οὐρ., sonst herrscht reine Erzählungsform. Mit οὕτως ἔσονται ist als Anwendung ein ursprünglich freies Logion angehängt (vgl. Mk 10, 31; Lk 13, 30), das den Sinn der Parabel nicht trifft, da es die Umkehr der irdischen Verhältnisse aussagt und nichts über den unterschiedslosen Lohn im Gottesreich enthält.

Mk 12, 1—9 Parr.: die bösen Winzer. Ohne Einführungsformel in reiner Erzählungsform. Freilich liegt nicht eine Parabel, sondern eine Allegorie vor; denn nur als solche ist der dargestellte Vorgang sinnvoll. Auch inhaltlich erweist sich das Stück als Gemeindebildung. Am Schluß hat der Verf. sich an einen typischen Parabelschluß gehalten, indem er mit einer Frage endet, durch die die Antwort des Hörers herausgefordert wird. In diesem Fall wird die Antwort durch den Erzähler selbst gegeben. Mk hat in V. 10f. noch ein polemisches Zitat angehängt.

Lk 7, 41—43: die beiden Schuldner. Die ohne Einführungsformel beginnende und in reiner Erzählungsform verlaufende Parabel

[1] Der Hochzeitsbrauch, der der Fabel offenbar zu Grunde liegt, ist mißdeutet; vgl. A. Musil, Arabia Peträa III 194f.; Leonh. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel (1903) 94.

endet mit einer Frage, auf die der Hörer antworten und damit sein eigenes Urteil sprechen muß.

Mt 21, 28–31: die beiden Söhne. Die Parabel ist durch τί ὑμῖν δοκεῖ; eingeführt (wohl ursprünglich, vgl. Mt 17, 25; 18, 12) und sonst wie die vorige gebaut. Hinsichtlich der Textüberlieferung ist hier nur dies festzustellen, daß die Hierarchen die richtige Antwort geben müssen (also ὁ πρῶτος, wenn der „Nein" sagende Sohn voransteht); denn so entspricht es dem Stil, daß sie selbst ihr Urteil sprechen müssen; s. u. Mit ἀμὴν λέγω ὑμῖν ist V. 31b eine Anwendung angehängt, deren Ursprünglichkeit vielleicht nicht bezweifelt zu werden braucht. Dagegen ist die konkrete Beziehung auf das Verhalten der Hierarchen zum Täufer V. 32 ein Anhang, den Mt wohl auf Grund der auch Lk 7, 29f. vorliegenden Tradition gebildet hat.

Starke formale Verwandtschaft mit den Parabeln haben die Beispielerzählungen, die deshalb auch hier behandelt werden müssen, wenn ihnen auch jedes Element des Bildlichen fehlt[1].

Lk 10, 30–37: der barmherzige Samariter. Das durchaus in Erzählungsform gefaßte Stück ist von Lk künstlich dem Zusammenhang eingegliedert; denn während die Geschichte ihre Pointe in dem Gegensatz der lieblosen Juden und des liebevollen Samariters hat, wird im Schluß V. 36f. künstlich auf die Einleitung V. 25–29 Bezug genommen und die Frage beantwortet: wer ist mein Nächster. Übrigens glaube ich, daß das Stück auch ursprünglich mit Frage und Antwort schloß wie Lk 7, 41–43; Mt 21, 28–31. Denn offenbar war der Beginn der Frage V. 36: τίς τούτων τῶν τριῶν und die Antwort V. 37: ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ dem Lk gegeben, und danach ist einigermaßen künstlich die Frage V. 36 zurechtgemacht. Nach seiner Einleitung hätte ja Lk Frage und Antwort so bilden müssen, daß der Überfallene als der „Nächste" erscheint. – Endlich ist noch ein Imperativ angehängt.

[1] Von den Paradigmen der antiken Rhetorik (vgl. K. Alewell, Über das rhetor. παράδειγμα, Diss. Kiel 1913 u. E. Fascher, Die formgeschichtl. Methode S. 191—195) ist die Gattung der „Beispielerzählungen" der Synoptiker nicht nur durch ihren Umfang verschieden, insofern keine historischen Exempla zu ihr gehören (wie etwa Lk 13, 3f.; Act 5, 34—37), sondern auch begrifflich. Die Paradigmen sind Exempla, die irgend einen Gedanken illustrieren, anschaulich machen; die „Beispielerzählungen" bieten Beispiele = Vorbilder für das rechte Verhalten. Der Begriff Paradigma bei M. Dibelius entspricht dem antiken Begriff. In einzelnen Fällen kann natürlich eine Erzählung ein „Paradigma" im einen wie im andern Sinne sein.

Lk 12, 16—21: der reiche Bauer. Die Eingliederung des rein erzählenden Stücks stammt natürlich von der Redaktion. Sekundär ist auch die mit οὕτως angefügte Anwendung, die den sekundären Gleichnis- und Parabeldeutungen entspricht. Sie hat vielleicht im ursprünglichen Lk-Text gefehlt; D u. a. lesen sie nicht.

Lk 16, 19—31: der Reiche und der Arme. Reine Erzählung ohne Einleitung und Anwendung. Die Geschichte hat zwei Pointen: 1. V. 19—26: der Ausgleich der irdischen Geschicke im Jenseits, 2. V. 27 bis 31: die Unnötigkeit der Auferstehung eines Toten zur Beglaubigung des Willens Gottes für die verstockten Reichen. Daß diese beiden Pointen miteinander konkurrieren, ist klar; denn die Absicht des ersten Teiles (V. 9—15: die Wertlosigkeit des Reichtums) kann doch ursprünglich nicht die gewesen sein, auf den zweiten Teil (V. 16—18: die Gültigkeit des Gesetzes) vorzubereiten. Dem Lk hat die Geschichte jedenfalls schon in dieser Form vorgelegen; denn in eigentümlicher Weise bereitet seine Einleitung auf beide Pointen vor: V. 14 (redaktionelle Bildung) und 15 auf die erste, V. 16—18 auf die zweite; s. u.

Lk 18, 10—14: Pharisäer und Zöllner. Nach der redaktionellen Vorbereitung V. 9[1] beginnt das Stück als reine Erzählung; in V. 14 ist, durch λέγω ὑμῖν hervorgehoben, die Pointe formuliert und an diese mit ὅτι ein freies Logion (vgl. Lk 14, 11; Mt 23, 12) angehängt, letzteres sicher sekundär, zumal es insofern nicht zu der Erzählung paßt, als sich der Zöllner nicht eigentlich erniedrigt hat.

Wie sich zu den Parabeln die Gleichnisse als ihre Vorstufe verhalten, so zu den Beispielerzählungen die beiden folgenden Stücke:

Lk 14, 7—11: die Rangordnung beim Gastmahl und 14, 12 bis 14: die rechten Gäste. Beide Stücke rechnet Lk unter die παραβολαί, wie er beim ersten V. 7 ausdrücklich sagt. Ihre stilistische Verwandtschaft mit den Gleichnissen und Parabeln ist freilich gering; es sind in Wahrheit nur ziemlich ausgeführte Mahnworte (s. S. 108). An das erste Stück ist das schon 18, 14 begegnende Logion angehängt.

b) Form und Geschichte des Stoffes.

Wie der Bildspruch ohne besondere Einleitung beginnt, so auch die aus ihm entwickelten Gleichnisse, nämlich Lk 17, 7—10; 14, 28—33; 15, 4—10; 12, 39—40 Par. 42—46 Par. 54—56. 57—59. Natürlich wäre es verkehrt, diese primitive Form in jedem Fall als

[1] V. 9 stammt offenbar nicht erst von Lk selbst; denn er würde das Stück wohl an die Pharisäer adressiert haben.

die ursprüngliche Form eines Gleichnisses anzusehen. Es kann umgekehrt die einleitende Frage Mt 18, 12 den Vorzug vor Lk 15, 4 verdienen. Die Einführung durch eine Frage ist nämlich eine häufig verwandte Stilform, die sich ebenso bei jüdischen Gleichnissen findet. Sie begegnet Mt 18, 12; 21, 28 in der Form τί ὑμῖν δοκεῖ; so ist auch einmal ein Bildwort eingeleitet, nämlich Mt 17, 25. Der argumentative Charakter des Gleichnisses kommt darin stark zum Ausdruck. Dem entspricht Mk 3, 23: πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν; Charakteristischer aber ist die Frage Lk 13, 20: τίνι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τ. ϑ.; (Mt 13, 33 vermieden) und vor allem die entsprechend formulierte Doppelfrage Mk 4, 30 bzw. Lk 13, 18 und Lk 7, 31 (von Mt 13, 31 vermieden und 11, 16 durch eine einfache Frage ersetzt). In jüdischen Gleichnissen heißt die Formel לְמָה הַדָּבָר דוֹמֶה, vgl. Pirqe Aboth III 18: „Jeder, dessen Weisheit größer ist als seine Taten, wem gleicht der? einem Baume ... Aber jeder, dessen Taten größer sind als seine Weisheit, wem gleicht der? einem Baume ...“ IV 20: „Wer als Kind lernt, wem ist der gleich? der Tinte ... Und wer als Greis lernt, wem ist der gleich? der Tinte ...“ Die Doppelfrage findet sich schon Jes 40, 18: „Wem wollt ihr nun Gott vergleichen und was als Gleichnis hinstellen für ihn?“ hier freilich in dem Sinn, daß eine solche Vergleichung unmöglich ist[1].

Mit oder ohne solche einleitende Frage beginnen die aus dem Vergleich entwickelten Gleichnisse, die durch eine Vergleichungsformel eingeführt werden. Als solches genügt einfaches ὡς oder ὥσπερ: Mt 25, 14; Mk 4, 31; 13, 34; vielleicht auch ursprünglich Mk 4, 26. Dem entspricht im jüdischen Gleichnis das einführende לְ (mit oder ohne vorausgehendes מָשָׁל), z. B. Fiebig I S. 36. 41. 42. 43. 50. 78; II 92. 93 usw. Meist heißt es statt dessen ὁμοιός ἐστιν bzw. ὁμοία ἐστίν: Mt 11, 16 = Lk 7, 32; Mt 13, 31 = Lk 13, 19 (Mk 4, 30 hat nur ὡς; die Wendung bei Mt und Lk dürfte auf Q zurückgehen); Mt 13, 33 = Lk 13, 20; Mt 13, 44. 45. 47; 20, 1. Dahin gehört auch Lk 6, 47: πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με ... ὑποδείξω ὑμῖν, τίνι ἐστὶν ὅμοιος . ὅμοιός ἐστιν

---

[1] Beispiele für diese Einführungsformel und für andere bei Strack-B. I 653 und bes. II 7—9. Vgl. auch P. Fiebig, Der Erzählungsstil der Evangelien S. 36f. und einzelne Beispiele bei P. Fiebig, Altjüdische Gleichnisse u. die Gleichnisse Jesu 1904, S. 17. 23. 24. 25 (Ich bezeichne dieses Buch im Folgenden als Fiebig I; dagegen als Fiebig II: P. Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu 1912). Auch Philo lehnt sich noch an solche Formeln an; vgl. de ebriet. 155: τίνι οὖν ἀπεικάσωμεν τῶν ἐν τῷ σώματι τὸ ἐν ψυχῇ πάθος ὃ κέκληται ἄγνοια ἢ τῇ τῶν αἰσθητηρίων πηρώσει;

ἀνθρώπῳ (Mt 7, 24 anders und wohl sekundär, s. gleich). Dazu vgl. etwa Fiebig I 17: אֶמְשֹׁל לְךָ מָשָׁל u. a. Subjekt ist außer Mt 11, 16 Par.; Lk 6, 47 immer ἡ βασιλεία τ. οὐρ., und dabei ist der Sinn, wie besonders Mt 20, 1 zeigt, nicht notwendig der, daß die im Gleichnis beschriebene Größe dem Gottesreich gleichgesetzt wird, sondern allgemeiner: es verhält sich mit der βασιλεία, wie die folgende Geschichte beschreibt. Das ist auch der Fall bei der nur bei Mt vorkommenden Wendung: ὁμοιωθήσεται: 7, 24 (über Lk 6, 47 s. o.); 25, 1 (Subjekt ἡ βασιλεία τ. οὐρ.), bzw. ὡμοιώθη (ἡ βασ. τ. οὐρ.) 13, 24; 18, 23; 22, 1 (Lk 14, 16 ohne einleitende Formel). Diese unpräzise Fassung der Einleitungsformel findet sich ebenso bei jüdischen Gleichnissen, z. B. Fiebig II 73: „(Die Sache gleicht) einem König, der ..." Die präzisere Form, in der zwei bestimmte Größen verglichen werden, z. B. Fiebig I 59: „In jener Stunde waren die Israeliten ähnlich einer Taube, die vor dem Sperber flieht"[1].

Schon die Unterschiede in solchen Formeln bei Parallelstellen zeigen, daß hier mit Änderungen im Lauf der Überlieferung zu rechnen ist; besonders möchte man vermuten, daß die stereotypen Wendungen bei Mt vom Evangelisten selbst herstammen.

Der Bau des Gleichnisses selbst kann natürlich verschieden sein. Es beginnt oft als Frage und zeigt so seinen Zusammenhang mit dem Maschal und seinen argumentativen Charakter: die Antwort des Hörers wird herausgefordert. Während Bildworte wie Mk 2, 19a; 4,21; Mt 7, 9f.; Lk 6, 39 ganz als Frage formuliert sind, ist es verständlich, daß beim ausgeführten Gleichnis die Frage in die Erzählung übergeht: Lk 11, 5–8; 14, 28–30. 31–32; 15, 4–6. 8–9. So wird ja auch schon das als Frage beginnende Bildwort vom Salz in Q (Lk 14, 34f.; Mt 5, 13) als Aussagesatz fortgesetzt. Andrerseits ist Lk 17, 7–9 ganz als Frage formuliert. (Anders ist die Frageform Mt 24, 45 || Lk 12, 42 zu verstehen, s. S. 185.) Als jüdische Parallele vgl. Fiebig I 53: „Nützt etwa eine Leuchte etwas außer an einem finsteren Ort? Und haben etwa von einer Leuchte Nutzen Sonne und Mond?"[2] 4. Esr 4, 40; 5, 46; 7, 52. Schon Jer 2, 32: „Vergißt wohl

---

[1] Das ἀκούετε, das Mk 4, 3 der Sämannsparabel vorausgeht (vgl. Mk 7, 14 = Mt 15, 10; Mt 21, 33) ist keine speziell für Gleichnisse charakteristische Einführungsformel, kann sich aber natürlich auch bei ihnen finden; vgl. Fiebig II S. 60; Herm. mand XI 18; sim V 2, 1.

[2] Rabbinische Gleichnisse in Frageform, ferner Midr. Qoh. 5, 10 (27b); ExR 27 (88a); DtR 7 (204a) (Strack-B. I 396. 865. 866).

eine Jungfrau ihren Schmuck, eine Braut ihren Gürtel?" ferner Jer 8, 4; 15, 12; 18, 14[1]. Ganz als Frage gebaut sind auch die Gleichnisse Herm. sim IX 12, 5; 32, 3.

Die Form der Aussage kann ihrerseits verschieden sein. Ist das Gleichnis durch eine Wendung wie ὡς oder ὅμοιός ἐστιν eingeleitet, so folgt auf das hieran anschließende (im Dativ stehende) Substantiv oft ein Relativsatz, z. B. Mk 4, 31; Mt 7, 24; 11, 16 Par.; 13, 33 Par. 44; 18, 23; 22, 1; 25, 1. Das Gleiche ist in jüdischen Gleichnissen der Fall, z. B. Fiebig I 45 (zweimal); II 57. 58. 73. 74. Mit dem Relativsatz ist gleichwertig das manchmal für ihn eintretende Partizipium: Mk 13, 34; Mt 13, 24. 45; auch Lk 6, 48, wo Mt 7, 24 den Relativsatz hat. Für das Gleichnis im engeren Sinn ist charakteristisch ein Bedingungssatz, der gleich den Anfang bilden kann, wie Mk 3, 24 (statt dessen Mt 12, 25 ‖ Lk 11, 17 das Partizipium). Auf einen einleitenden Satz folgt er Mk 9, 50 ‖ Lk 14, 34; Mk 13, 28; in den Relativsatz eingeschoben ist er Mk 4, 31. In solchen Fällen soll der Bedingungssatz sagen: stets wenn dies der Fall ist, dann geschieht es doch, daß ... (Anders liegt Lk 12, 39, wo ein irrealer Bedingungssatz das Gleichnis einleitet.) Auch jüdische Gleichnisse enthalten diesen Bedingungssatz: Fiebig I 16. 45. 69 („Wenn ein Arbeiter arbeitet bei dem Hausherrn, dann muß er mit ihm pflügen ..."); II 84.

Das Tempus ist in den als rhetorische Frage beginnenden Gleichnissen zunächst oft das gnomische Futur: Lk 11, 5; 14, 31; 17, 7f.; doch auch manchmal das Präsens: Lk 14, 28; 15, 4. 8. Im übrigen ist für die Gleichnisse im engeren Sinn das Präsens das gegebene Tempus, vgl. Mt 11, 16f. ‖ Lk 7, 32; Mk 4, 26f. 31f.; 13, 28; so auch Herm. sim V 2. Umgekehrt ist das Tempus der Parabel ihrem erzählenden Charakter entsprechend das Präteritum, vgl. Lk 7, 41f.; 13, 6–9; 14, 16–24 Par.; 15, 11–32 usw. (so natürlich auch in den Beispielerzählungen). Aber es ist bezeichnend, daß diese Erzählungsform auch in einige Gleichnisse eingedrungen ist, wodurch sie der Parabel ähnlich werden. Während z. B. Mk 4, 31 (Senfkorn) das Präsens hat, steht Mt 13, 31 ‖ Lk 13, 19 das Präteritum; vgl. ferner Mt 13, 44. 45. 47; 7, 24–27 Par. und besonders Mk 4, 3–9. Vgl. Fiebig II 57 und 59,

---

[1] Vgl. Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia 1917, S. 57. 61f. Häufig finden sich Bildworte als rhetorische Fragen in arabischen Sprichwörtern; vgl. Alb. Socin, Arabische Sprichwörter und Redensarten (Tübing. Universitätsschr. 1878) Nr. 34: „Wird eine Feige vor der andern reif?" Nr. 39: „Könnt ihr zwei Hengste an eine Halfter binden?" Nr. 66. 73. 149. 181.

wo dasselbe Gleichnis einmal rein präsentisch gebaut ist, das andremal im historischen Tempus beginnt.

Innerhalb des Gleichnisses wird am Schluß die Pointe (nicht die Anwendung!) mitunter durch ein (ἀμὴν) λέγω ὑμῖν hervorgehoben: Lk 14, 24; Mt 18, 13; Mt 5, 26 || Lk 12, 59; Lk 12, 44 || Mt 24, 47; Lk 12, 37; dazu in der Beispielerzählung Lk 18, 14. Außer Lk 14, 24 nimmt hier der Gleichniserzähler unterbrechend das Wort, was psychologisch sehr verständlich ist, da der so hervorgehobene Satz das tertium comparationis enthält (vgl. auch Mt 25, 12. 40. 45). Der Gedanke der Anwendung schwebt dabei natürlich vor, jedoch ohne daß es deshalb zu einer allegorisierenden Wendung käme. Daneben gibt es Fälle, in denen die gleiche Formel die Anwendung einleitet: Lk 15, 7. 10; 16, 8D; Mk 13, 30; Mt 21, 31. Man könnte vermuten, daß hier sekundäre Erweiterungen vorliegen, zu denen jene erste Form das Vorbild geliefert hat; so wird man schon das Verhältnis von Mt 18, 13 zu Lk 15, 7 beurteilen. Deutlich liegt sekundäre Erweiterung Lk 16, 8; Mk 13, 30 vor; bei Mt 21, 31 ist die Annahme m. E. nicht notwendig.

Endlich findet sich wie bei den Bildworten Mt 7, 6; Lk 4, 23 einmal die Form des Imperativs für das Gleichnis: Lk 12, 58 || Mt 5, 25. Man könnte freilich fragen, ob hier die imperativische Form nicht erst Korrektur ist, nachdem das Gleichnis nicht mehr als solches, sondern als Mahnung zur Versöhnlichkeit verstanden wurde. Indessen wird wohl umgekehrt das Mißverständnis aus der imperativischen Form erwachsen sein[1].

Verschieden ist auch der Schluß der Gleichnisse gebaut. Ohne irgendeine Anwendung schließen Mk 4, 3–9. 26–29; Mt 13, 24–30. 33 Par. 44. 45–46; 7, 24–27 Par.; Lk 11,5–8; 13, 6–9; 14,16–24 Par.; 15,11–32. Vgl. Fiebig I 17. 23.

Einige Parabeln schließen mit einer an den Hörer gerichteten Frage: Lk 7, 41–43; Mt 21, 28–31; Mk 12,1–9; dazu auch Lk 10, 29–37. Noch stärker als in der am Anfang mancher Gleichnisse sich findenden Frageform und in der einleitenden Frage τί ὑμῖν δοκεῖ kommt hier der argumentative Charakter zum Ausdruck. Selbstverständlich ist vorausgesetzt, daß der Hörer die richtige Antwort geben muß, mag sie nun nur vorausgesetzt oder auch ausgesprochen sein. Fraglich ist aber, ob, wenn in der vorliegenden Form die Antwort überliefert und das

[1] Imperativisch gebaute Gleichnisse Herm. mand. XI 18 (λάβε λίθον καὶ βάλε εἰς τὸν οὐρανόν, ἴδε, εἰ δύνασαι ἅψασθαι αὐτοῦ. ἢ πάλιν λάβε σίφωνα ὕδατος καὶ σιφώνισον εἰς τὸν οὐρανόν, ἴδε εἰ δύνασαι τρυπῆσαι τὸν οὐρανόν) und 20.

Gleichnis also mit einem Rahmen gegeben ist, dieser Rahmen ebenso ursprünglich ist wie das Gleichnis selbst; hier wird man mit der Redaktion der Evangelisten zu rechnen haben, wie ja Lk 10, 36f. ganz deutlich ist. Aus jüdischen Gleichnissen vgl. Fiebig I 16 (ohne Antwort; dasselbe Gleichnis Aboda sara f. 54b. 55a; hier hat die Frage eine Antwort erhalten, Fiebig, Erzählungsstil S. 60); 17 (mit Antwort des Mitunterredners); II 86 (ohne Antwort); 92 (ohne Antwort); ganz ähnlich nach der ersten Gleichnishälfte II 33 (der Erzähler gibt selbst die Antwort, ebenso Fiebig, Erzählungsstil S. 62). Ähnlich 4. Esr 7, 5. 9 (Antwort des Mitunterredners). Sehr bezeichnend ist die Form der Frage 4. Esr 4, 18 nach dem vorangegangenen Gleichnis: „Wenn du nun ihr Richter wärest, wem würdest du Recht geben und wem Unrecht?" (Antwort des Mitunterredners). Es ist eine uralte volkstümliche Form, die schon Js 5, 1–3 vorliegt: „So richtet nun ... zwischen mir und meinem Weinberg!" Ebenso in der Nathan-Parabel 2. Sam 12, 1ff., wo David sich selbst sein Urteil sprechen und darauf die Anwendung hören muß: „Du bist der Mann!" Übrigens ist auch 1. Kg 20, 40 und Jona 4, 10f. zu vergleichen. Midr. Qoh. 1, 7 antwortet R. Josua b. Chalaphta (um 150) einer Matrone, die das Wort „Er gibt Weisheit den Weisen und Wissen den Einsichtigen" (Dan 2, 21) beanstandet: „Ein Gleichnis: Wenn zu dir zwei Menschen kommen, um von dir Geld zu borgen, einer ist reich und der andere ist arm, wem von ihnen leihst du, dem Reichen oder dem Armen? Sie sprach: dem Reichen. Er sprach: Und warum? Sie antwortete: Wenn der Reiche mein Geld verliert, so hat er, wovon er bezahlen kann; aber wenn der Arme mein Geld verliert, wovon soll er mir zahlen? Er sprach zu ihr: Und wollen deine Ohren nicht hören, was du mit deinem Munde aussprichst? Wenn Gott Weisheit den Törichten gäbe, so würden sie sitzen und davon sprechen in den Aborten und Theatern und Badeanstalten; allein Gott hat Weisheit den Weisen gegeben, und diese sitzen und sprechen davon in den Synagogen und Lehrhäusern" (Strack-B. I 661. Analog, auch mit der Formel „sollten deine Ohren nicht hören, was dein Mund spricht?" Midr. Qoh. 5, 10, Strack-B. I 396 und 896; vgl. noch Strack-B. I 886 zu Mt 21, 31; 880 zu Mt 22, 3). Die Form findet sich auch in Volksmärchen, z. B. in verschiedenen Varianten in den von W. Wisser herausgegebenen plattdeutschen Volksmärchen (Jena, Diederichs 1914 in der Sammlung „Die Märchen der Weltliteratur") 229: „Dar hebbt se nu allerhand vör un gewt sik Rätels op, un de ên wêt dit un de anner dat. Do fragt

de Prinzessin ęhr, wat sê ęhr uk mal wat opgeben schall. – Ja, seggt de annern. – Ja, secht se dunn, se hett'n Schapp, dar hett se den Slötel tô verlarn hatt, un do hett se sik'n ni'n maken laten. Un nu hett se den ol'n Slötel wedder funn'n. Wikkern Slötel as se nu bruken schall, den ol'n oder den ni'n. – Do seggt se all', den ol'n. – Ja, secht se dunn, ik heff'n Mann hatt, den' hadd' ik verlarn, un do heff ik mi'n ni'n anschafft. Un nu is de ol wedder kam'n. Denn will ik den' nu uk wedder nęhm'n. Un do hett se Hans wedder nam'n, un de anner hett so wedder aftrecken müßt." Ferner S. 176. 273f. und Deutsche Märchen seit Grimm I (ebenda 1912) S. 150. 314; Türkische Märchen (ebd. 1925) S. 74[1].

Sehr gewöhnlich ist es, daß an das Gleichnis eine Anwendung durch οὕτως angehängt wird:

Lk 17, 10: οὕτως καὶ ὑμεῖς ...	Mt 13, 49: οὕτως ἔσται καὶ ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος ...
Lk 14, 33: οὕτως οὖν καὶ πᾶς ἐξ ὑμῶν ...	Mk 13, 29: οὕτως καὶ ὑμεῖς ...
Lk 15, 7: λέγω ὑμῖν ὅτι οὕτως χαρὰ ... ἔσται ...	Mt 18, 35: οὕτως καὶ ὁ πατὴρ ... ποιήσει ...
Lk 15, 10: οὕτως, λέγω ὑμῖν, γίνεται χαρὰ ..	Mt 20, 16: οὕτως ἔσονται ...
Lk 12, 21: οὕτως ὁ θησαυρίζων αὑτῷ ...	Mt 18, 14: οὕτως οὐκ ἔστιν θέλημα.

Für jüdische Gleichnisse finden sich Beispiele dafür bei Fiebig I 24f. 26. 59. 73; II 55f. 86. 88 u. a. – Ziemlich gleichwertig ist die Anfügung der Anwendung mit γάρ Mt 11, 18 Par. (ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης); 21, 32 (ebenso); 22, 14 (πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί ...). Ohne ein οὕτως, aber dem Sinne nach gleich, wird die Anwendung Mk 3, 26 bzw. Mt 12, 26 || Lk 11, 18 (καὶ εἰ ὁ σατανᾶς ἀνέστη ...) angefügt. Endlich sind die schon oben erwähnten durch λέγω ὑμῖν eingeführten Anwendungen hier zu nennen. – So wenig an sich aus stilistischen Gründen gegen eine solche Anwendung einzuwenden ist (wie ja auch schon ein Bildspruch sie enthalten kann), so sehr ist doch deutlich, daß die bei den Evangelisten vorliegenden Anwendungen vielfach sekundär sind. Das ist für die mit οὕτως angefügten Anwendungen Lk 14, 33; 15, 7. 10; 12, 21 (hier in D u. a. fehlend!); Mk 13, 29; Mt 18, 14; 20, 16 schon gezeigt; ebenso für die mit λέγω ὑμῖν angehängten Sätze

[1] Vgl. Bolte-Polivka, Anm. zu d. K.H.M. II, S. 59; III 40. Für afrikanische Märchen: Westermann, Orientalist. Lit.-Zeitung 28 (1925), Sp. 331.

Mk 13, 30; Lk 16, 8. So hat ja auch Mt an den Bildspruch vom Licht 5, 16 eine Anwendung angehängt: οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ... Andrerseits können die Anwendungen Lk 17, 10; Mt 13, 49f.; 18, 35; 21, 32 sehr wohl ursprünglich sein; nur wird man, wenn man die Tendenz der Überlieferung, solche Anwendungen anzuhängen, beobachtet, zurückhaltend urteilen.

In einigen der besprochenen Fälle folgt auf das οὕτως ein Imperativ: Lk 17, 10; Mk 13, 29 (?). Ein Imperativ kann auch sonst die Anwendung bringen: Lk 12, 40 Par.: καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι ...

Mk 13, 35: γρηγορεῖτε οὖν ...	Lk 16, 9: ... ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ...
Mt 25, 13: γρηγορεῖτε οὖν ...	Lk 10, 37b: πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως.

Diese Anwendungen sind, von Lk 12, 40; Mk 13, 35 abgesehen, ebenso sekundär wie die des Lichtspruchs Mt 5, 16.

Der Schluß a maiore ad minus, der in jüdischen Gleichnissen[1] nicht selten ist (z. B. Fiebig I 110f.; II 84f.; Erzählungsstil 64f.; Strack-B. I 279. 655. 896) findet sich in den Synoptikern nur bei dem Bildwort Mt 7, 11 Par. Auf solchen Schluß angelegt ist Lk 11, 5–8, doch ist er hier nicht ausgesprochen, und Lk 18, 6f. ist eine entsprechende Wendung sekundär.

Daß die Anwendung e contrario erfolgen soll, findet sich schon im AT, z. B. Js 1, 3:

„Ein Rind weiß seinen Besitzer,
ein Esel die Krippe seines Herrn;
Israel weiß nichts,
mein Volk vermag nichts zu erkennen."

Ferner Jer 2, 32; 8, 7; ferner in jüdischen Gleichnissen (4. Esr 9, 34–36; Fiebig I 19. 41. 43. 64–73; einige Beispiele bei Strack-B. I 731; auch 664). Bei den Synoptikern ist Lk 12, 40 ein Beispiel dafür, wo nach der Schilderung des Einbruchs fortgefahren wird καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, nämlich: damit euch nicht Ähnliches geschehe. Dahin ist auch Lk 12, 56 zu rechnen: ὑποκριταί, τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ οἴδατε δοκιμάζειν, τὸν δὲ καιρὸν τοῦτον πῶς οὐ δοκιμάζετε;

Unter den bisher behandelten Stücken finden sich einige, in denen die Anwendung durch ein Logion gegeben ist: Mt 20, 16 (die Ersten und die Letzten); 22, 14 (Berufene und Erwählte); Lk 18, 14 (πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ...). Dazu kommen noch Mt 25, 29 ‖ Lk 19, 26

[1] Für das AT vgl. W. Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia S. 57.

(τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται ...), wo das Logion schon in der den Evangelisten vorliegenden Form eingefügt war; Lk 14, 11 (wie 18, 14); 16, 9—13 (Worte über den Mammon). Man kann dazu wohl auch die Anhängung eines Schriftzitats rechnen Mk 12, 10f. In all diesen Fällen sind die angehängten Worte nicht mit dem Gleichnis konzipiert, sondern aufgegriffen und angehängt; besonders Lk 14, 11 und 18, 14b illustrieren diese Tatsache. Wie weit solche Anfügung in der Überlieferung zurückgeht, kann man nicht sagen; vermutlich ist sie überall sekundär. Die Tendenz der Überlieferung kommt auch in der Textgeschichte zum Ausdruck: Mt 20, 16 ist an das erste Logion in D u. a. ein zweites (Berufene und Erwählte) angehängt. — Man kann damit einmal vergleichen, daß auch an rabbinische Gleichnisse Schriftzitate als Deutung angehängt werden, z. B. Pirqe Aboth III 18; Fiebig I 29f. 47; II 86. 95[1]. Wie weit es sich hier um spätere Anfügungen handelt, vermag ich nicht zu beurteilen. Deutlich aber liegt eine spätere Erweiterung bei dem Fiebig II 17f. angeführten Gleichnis des R. Jochanan b. Zakkai vor, das von R. Meir durch ein Zitat bereichert ist. Bezeichnend ist, daß dieser Zusatz dann mit dem Gleichnis zusammengewachsen und durch einen neuen Zusatz vermehrt ist (ebda. 19f.). Eine noch bessere Analogie zu den angehängten Logien aber sind wohl die Sentenzen, die in der volkstümlichen Dichtung gern an Legenden, Märchen, Balladen und andere Lieder angehängt werden, um die Pointe leicht behältlich zum Ausdruck zu bringen. Eine jüdische Legende berichtet, wie der Todesengel einen Mann verschont, weil er einem Blinden Almosen gegeben hat; die Geschichte schließt: „Wird einem das Leben verlängert, der einem Blinden ein Almosen gibt, um wievielmehr einem, der jeden Tag, jedwede Stunde Gerechtigkeit übt[2]."
So ist an die Ballade vom Tannhäuser angehängt:

„Drum soll kein Papst, kein Kardinal
keinen Sünder nit verdammen.
Der Sünder mag sein, so groß er will,
kann Gottes Gnad erlangen."

Oder am Schluß des Liedes von dem Mädchen, das durch den Ritter (Blaubart) verführt ward, heißt es:

„Daheim sollst du hausen und bauen,
einem Ritter sollst du nimmer trauen."

Mitunter handelt es sich auch hier um „Wanderstrofen", die sich bei

[1] Gelegentlich wird auch in jüdischen Gleichnissen eine Sentenz (vorausgeschickt oder) angehängt; vgl. Fiebig, Erzählungsstil S. 68f.

[2] Bin Gorion, Der Born Judas II, S. 176; M. Gaster, Exempla Nr. 387.

verschiedenen Liedern finden[1]. So heißt der Schluß des Liedes „Ich habe mein Feinsliebchen so lange nicht gesehen":

„Ach hätt das Feuer nicht so sehr gebrennt,
so wär die Lieb nicht angezündt.
Das Feuer brennt so sehr, – die Liebe noch viel mehr.
Das Feuer kann man löschen,
die Liebe nicht vergessen,
ja nun und nimmermehr!"

Und entsprechend in dem Liede „Die Sonne scheint nicht mehr" der Refrain:

„Das Feuer kann man löschen,
die Liebe nicht vergessen.
Das Feuer brennt so sehr, – die Liebe noch viel mehr."

Ebenso ist manchmal an den Schluß eines Märchens eine Sentenz angehängt; so schließt ein russisches Märchen mit dem Sprichwort „Wem der Herr gibt ein Amt, dem gibt er auch Verstand": ein anderes „Wer das Maul am vollsten nimmt, dem geht's am besten" (Russ. Märchen hrsg. von Löwis of Menar in „Die Märchen der Weltlit." 1921, S. 71 u. 156; vgl. S. 74. 221; u. vgl. Rob. Petsch, Formelhafte Schlüsse im Volksmärchen 1900, S. 53–55).

Endlich haben zwei Gleichnisse in der synoptischen Tradition eine ausführliche Deutung erhalten: das vom Sämann Mk 4, 3–9 in 13–20, und das vom Unkraut Mt 13, 24–30 in 36–43. Diese Deutungen sind zweifellos sekundär, und zwar nicht, weil die Deutung das Gleichnis zur Allegorie machte[2]. Auch nicht weil an sich die Hinzufügung einer Deutung befremdlich wäre; denn auch in der rabbinischen Überlieferung ist den Gleichnissen manchmal eine Deutung hinzugefügt[3]. Aber eben solchen schriftgelehrten Deutungen gleichen die von Mk 4, 13–20; Mk 13, 36–43, und daß diese weniger dem Stil alter Herrenworte entsprechen als die knappen Anwendungen, ist deutlich. Vor allem aber erweist sich Mk 4, 13–20 durch die christliche Terminologie (der absolute Gebrauch von ὁ λόγος u. a.) und durch die Inkonzinnität

[1] Vgl. J. W. Bruinier, Das deutsche Volkslied [6]1921, S. 32f.

[2] Dieser Schein entsteht nur, weil die Deutung die Entsprechungen von Bild und Sache durch einfache Identitätssätze ausdrückt und Metaphern verwendet. Ebenso macht es die rabbinische Deutung auch, ohne daß man, wie Fiebig zu tun pflegt, deshalb von Allegorie reden dürfte. In dem von Fiebig, Erzählungsstil S. 53 angeführten Beispiel liegt auch keine Allegorie vor, sondern das Gleichnis hat Rätselform; vgl. Prov 25, 14–18; 30, 15. 24–28.

[3] Vgl. Strack-B. I 137 (unten: „Dieser König ist Adam, das Weib ist Eva, der Alte, der um Essig bat, ist die Schlange" usw.). 664f. 665. 671; Fiebig, Erzählungsstil S. 53.

der Deutung der Einzelzüge als sekundär; Mt 13, 36—43 vor allem dadurch, daß die Deutung die eigentliche Pointe, die Mahnung zur Geduld, verfehlt[1].

Ehe ich die Geschichte der Überlieferung, die die bisher gemachten Beobachtungen schon z. T. erkennen lassen, weiter verfolge, muß ich zur Vervollständigung der stilistischen Analyse noch über die Technik der Gleichniserzählung, d. h. wesentlich der Parabeln, handeln[2]. Charakteristisch ist die Knappheit der Erzählung. Es treten nur die notwendigen Personen auf; so fehlt in der Geschichte vom verlorenen Sohn die Mutter, in der Parabel vom bittenden Freund die Frau des gestörten Schläfers. Mehr als drei Hauptpersonen treten nie auf; meist sind es deren nur zwei: Sklave und Herr (Lk 17, 7ff.), die Witwe und der Richter (Lk 18, 1f.), der bittende und der gebetene Freund (Lk 11, 5ff.), der Vater und der verlorene Sohn (Lk 15, 11—24), der Pharisäer und der Zöllner (Lk 18, 9ff.) usw. Oft sind es auch drei: der Gläubiger und die beiden Schuldner (Lk 7, 41f.), der König und seine beiden Schuldner (Mt 18, 23ff.), der Vater und die beiden ungleichen Söhne (Mt 21, 28ff.) u. a. Sind es nicht zwei bzw. drei Personen, so zwei bzw. drei Parteien oder Gruppen: die bösen Winzer und der Herr (Mk 12, 1ff.), der Gastgeber und die Geladenen (Lk 14, 16ff.), der Herr des Weinbergs und die Arbeiter (Mt 20, 1ff.), der Herr und seine Diener (Mt 25, 14ff.) usw. Denn Gruppen werden als eine Person behandelt (die bösen Winzer Mk 12, 1ff., die σύνδουλοι Mt 18, 31; 24, 49 usw.) und nur soweit nötig differenziert (die sich entschuldigenden Gäste Lk 14, 18ff., die zu verschiedener Stunde gemieteten Arbeiter

---

[1] Nicht etwa dadurch, daß die βασιλεία nicht mehr eschatologisch, sondern als die Kirche gedacht wäre. Das συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ V. 41 heißt doch: aus dem dann erscheinenden Reiche. Auch ὁ δὲ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος V. 38 ist nicht „universalistisch", vgl. in der Gleichnisdeutung bei Strack-B. I 665: „Der Garten, das ist die Welt." Der sekundäre Charakter von Mt 13, 36—43 wird vielleicht auch dadurch erwiesen, daß mit dem Unkrautsamen die falschen Propheten in der Gemeinde gemeint sind; vgl. A. Fridrichsen, Le problème du miracle S. 108f. — Beispiele sekundärer Gleichnisdeutungen sind die Erklärung des Feigenbaumgleichnisses, die Jesus in dem ZNW 14 (1913), S. 66ff. übersetzten äthiopischen Traktat in den Mund gelegt wird, und die allegorischen Deutungen, die Herm. sim V 4—7 an die parabolische Deutung (V 3) der Parabel vom treuen Sklaven (V 2) angehängt sind, wobei die Parabel selbst schon durch allegorische Züge erweitert ist; vgl. M. Dibelius, Exkurs zu Herm. sim V 2 im Ergänzungsband zum Handbuch zum NT.

[2] Vgl. Axel Olrik, Gesetze der Volksdichtung, Ztschr. f. deutsches Altertum 51 (1909) 1—12; vgl. E. Fascher, Die formgeschichtl. Methode S. 40.

Mt 20, 1ff., die Schuldner Lk 16, 5ff., der Priester und der Levit Lk 10, 29ff. usw.). Es herrscht das Gesetz der szenischen Zweiheit, d. h. nur zwei Personen treten gleichzeitig redend oder handelnd auf. Sind andere anwesend, so bleiben sie unberücksichtigt. Müssen mehrere reden oder handeln, so geschieht es in einzelnen Szenen nacheinander. Nacheinander bearbeitet der Verwalter die Schuldner seines Herrn (Lk 16, 5—7); nacheinander fordert der Vater die Söhne auf, in seinen Weinberg zu gehen (Mt 21, 28—30); die Diener mit den anvertrauten Kapitalien kommen einer nach dem andern zu ihrem Herrn, und der Herr nimmt nicht etwa zuerst den Bericht von allen dreien entgegen, um dann Lohn und Strafe zu verteilen, sondern jeder erhält gleich nach seinem Bericht seine Vergeltung (Mt 25, 19ff.).

Ebenso herrscht Gradlinigkeit bzw. Einsträngigkeit der Erzählung, d. h. der Blick ruht nie auf zwei sich gleichzeitig nebeneinander abspielenden Vorgängen. In der Parabel vom verlorenen Sohn ist alles vom Standpunkt des Sohnes aus erzählt; wie der Vater den Abschied des Sohnes empfindet und was er während seiner Abwesenheit denkt, bleibt deshalb außer Betracht. Ähnlich ist die Parabel vom unbarmherzigen Knecht erzählt; hier steht freilich abwechselnd der König und der Knecht im Vordergrund, aber auch hier wechseln die Szenen so, daß sie sich nie überschneiden. Was Lk 11, 5—8 der nächtlich eingetroffene Besuch macht oder denkt, während der Freund zum Nachbar geht, bleibt unberücksichtigt. Der einzige Fall, wo es anders liegt, ist die lukanische Fassung der Parabel von den anvertrauten Geldern, aber gerade sie beruht auf sekundärer Bearbeitung; bei Mt verläuft die Erzählung gradlinig, und wo sich der Herr von seinem ersten bis zu seinem zweiten Auftreten aufhält, ist unberücksichtigt.

Die Charaktere werden nur selten durch ein Attribut geschildert wie der Richter, der weder Gott noch Menschen fürchtet (Lk 18, 2) oder die zehn Jungfrauen, von denen fünf töricht, fünf verständig sind (Mt 25, 2). Meist sind die Personen durch ihr Verhalten, ihre Worte oder ihr Handeln, charakterisiert wie der verlorene Sohn und sein liebevoller Vater, wie der großmütige König und der unbarmherzige Schuldner, wie die beiden ungleichen Söhne usw. Oder aber in der Erzählung selbst fällt einer der auftretenden Personen ein charakterisierendes Urteil; so schilt der König den unbarmherzigen Knecht δοῦλε πονηρέ; so werden die beiden ersten Diener, die die anvertrauten Gelder mit Zins abliefern, als δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ gelobt, der dritte als πονηρὲ δοῦλε

καὶ ὀκνηρέ gescholten; so ruft Gott dem reichen Bauern, der nur für das irdische Wohlbehagen sammelte, ein ἄφρων zu.

Affekte und Motive werden nur genannt, wo sie für die Handlung und die Pointe wesentlich sind. So in der Parabel vom unbarmherzigen Knecht: als der Knecht bittend vor dem König niederfällt, heißt es: σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύριος ... ἀπέλυσεν αὐτόν; als dann der Knecht herzlos den Mitknecht ins Gefängnis werfen läßt: ἰδόντες οὖν οἱ σύνδουλοι αὐτοῦ ... ἐλυπήθησαν σφόδρα; endlich, als der König das Geschehene hört: ὀργισθεὶς ... παρέδωκεν αὐτὸν ... Vom Samariter heißt es ἐσπλαγχνίσθη, ebenso vom Vater, als er den verlorenen Sohn heimkehren sieht; der Hirte legt das gefundene Schaf χαίρων auf seine Schultern. Meist wird der Affekt aber nur indirekt zur Darstellung gebracht oder es dem Hörer überlassen, ihn mit eigener Phantasie zu empfinden. Der Affekt des verlorenen Sohnes wird höchstens durch das εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών angedeutet, im übrigen durch seine Worte und sein Handeln vergegenwärtigt. Ebenso wird die Empfindung des Pharisäers und des Zöllners nur durch ihr Gebet und ihre Geste dargestellt. Eine Schilderung der Affekte fehlt z. B. in den Parabeln vom bittenden Freund, vom gottlosen Richter, von den zehn Jungfrauen.

Nebenpersonen werden nur, soweit es notwendig ist, charakterisiert. Es fehlt Lk 10, 30–35 sowohl eine Charakteristik des überfallenen Wanderers wie des Wirtes. Die Witwe, die den Richter belästigt, wird, abgesehen von ihrer Hartnäckigkeit, nicht charakterisiert (Lk 18, 1ff.); denn auf ihre Motive und deren Berechtigung kommt nichts an. In der Differenzierung von Nebenpersonen waltet die weise Ökonomie der volkstümlichen Erzählungsweise: zwei Schuldner genügen in der Parabel vom ungerechten Haushalter, und ganz parallel, aber mit leiser Variation wird ihre Schuld und die betrügerische Manipulation dargestellt. Drei Typen der Geladenen werden im Gastmahlgleichnis vorgeführt; zwei wären hier zu kärglich, mehr als drei überflüssig. In der Parabel vom gleichen Lohn für ungleiche Arbeit treten fünf Gruppen von Arbeitern auf; nur auf die erste und die letzte kommt es an, aber der krasse Gegensatz der Extreme muß durch Übergänge vermittelt werden; die Unwahrscheinlichkeit der Geschichte wäre sonst zu kraß.

Motivierungen fehlen vor allem in der Exposition, weil sie für die Pointe gleichgültig sind. So ist die Bitte des jüngsten Sohnes um Vermögensteilung und seine Reise in die Ferne nicht motiviert (Lk 15, 12f.). So erfährt man nicht, warum der Mann Mt 20, 1ff. so viele

Arbeiter für seinen Weinberg nötig hat, daß er alle drei Stunden ausgeht, neue zu mieten. Wodurch die Reisen der verschiedenen Personen Lk 10, 29ff. motiviert sind, wird nicht berichtet. Wie die verschiedene Antwort und das verschiedene Verhalten der beiden Söhne Mt 21, 28ff. begründet ist, bleibt außer Betracht.

So fehlt auch einigen Stücken, äußerlich betrachtet, der Schluß, wenn nämlich dieser gleichgültig oder selbstverständlich ist. Daß der reiche Bauer wirklich in der gleichen Nacht starb, wird nicht erzählt; ebensowenig, welchen Erfolg der Betrug des Haushalters hatte. Wie lief es ab mit dem unfruchtbaren Feigenbaum? brachte er in diesem Jahre Frucht? es ist gleichgültig. Erholte sich der Schützling des Samariters bald, oder mußte der Samariter noch mehr Geld aufwenden? wir brauchen es nicht zu wissen.

Eine ähnliche Ökonomie waltet auch in der Schilderung der Vorgänge und Handlungen. Verzichtet wird auf das Unnötige, z. B. wird nicht erzählt, wie der Haushalter das Gut seines Herrn durchgebracht hat. Daß die Witwe dem Richter so zusetzte, wird nicht geschildert, sondern nur ganz kurz angedeutet usw. Im verständlichen Gegensatz dazu wird das, was berichtet wird, sehr konkret gezeichnet: die Schulden der beiden Schuldner betragen Lk 7, 41f. 500 und 50 Denare, Mt 18, 23ff. 10000 Talente und 100 Denare; Lk 16, 5ff. sind es 100 Bat Öl und 100 Kor Weizen. Der verlorene Sohn wird Schweinehirt; der Vater bekleidet ihn bei der Heimkehr mit dem Festgewand, schmückt ihn mit einem Ring und läßt das Mastkalb für ihn schlachten. Das Wohlleben des Reichen und die klägliche Lage des armen Lazarus werden plastisch geschildert. Der Lohn für die Arbeiter im Weinberg wird konkret als ein Denar angegeben; zum unfruchtbaren Feigenbaum kam der Besitzer schon drei Jahre vergeblich usw. So entspricht es der volkstümlichen Erzählungsweise.

Ihr entspricht auch die reiche Verwendung der direkten Rede und des Selbstgesprächs[1]. Für erstere denke man an die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und Groschen, vom Herrn und Sklaven, von spielenden Kindern oder an die Parabeln vom unfruchtbaren Feigenbaum (deshalb muß der ἀμπελουργός neben dem Herrn auftreten), vom gleichen Lohn für ungleiche Arbeit (daher auch das Auftreten des ἐπίτρο-

[1] Beides oft in jüdischen Gleichnissen. Verwendung direkter Rede z. B. RH. 17b (Strack-B. I 286f.); NuR 16 (180d) Midr. Qoh. 5, 10 (28b) (beides Strack-B I 665); Verwendung des Selbstgesprächs z. B. GnR 46 (29a); TanchB. לך לך § 23 (40a) (beides Strack-B. I 386); LvR 20 (120a) (Strack-B. II 355f.).

πος), von der Unkrautsaat, vom Gastmahl usw. (vgl. Herm. sim V 2, 2. 7; IX 32, 3). Selbstgespräch findet sich in den Parabeln usw. vom verlorenen Sohn, vom ungerechten Haushalter, vom gottlosen Richter, vom reichen Bauern, vom untreuen Knecht (Lk 12, 45), von den bösen Winzern (Lk 20, 13 erweitert). Auch die Gebete des Pharisäers und des Zöllners mag man hierher rechnen (vgl. Herm. sim V 2, 4).

Auch andere typische Stilformen volkstümlicher Erzählungsweise kann man beobachten wie das Gesetz der Wiederholung: zweimal klingt das μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί, καὶ πάντα ἀποδώσω σοι in der Parabel vom unbarmherzigen Knecht. Zweimal hören wir das Selbstbekenntnis des verlorenen Sohnes. Die Rechenschaftsablage der Diener und die Vergeltung wird Mt 25, 20ff. in diesem Stile geschildert; ähnlich, mit Variation, die Entschuldigung der geladenen Gäste Lk 14, 18ff., die Manipulationen des Haushalters mit den Schuldnern Lk 16, 5ff. — Die Dreizahl findet sich in der Gastmahlparabel: drei Typen von Gästen entschuldigen sich; ferner Mt 25, 14ff.: drei Typen von Dienern, denen Geld anvertraut wird; Lk. 10, 29ff.: Priester, Levit und Samariter kommen des Weges; ferner Lk 13, 7: schon drei Jahre sucht der Besitzer des Feigenbaums vergeblich Frucht. — Es herrscht ferner das Gesetz des „Achtergewichts", d. h. das Wichtigste wird zuletzt geschildert. So am deutlichsten Mk 4, 3ff.: die fruchtbare Saat wird zuletzt genannt. Ferner Lk 16, 19ff.: der Reiche wird vor dem Armen geschildert; denn offenbar soll die Erzählung nicht den Reichen Entsagung predigen, sondern die Armen mit ihrem Los versöhnen. Lk 18, 9ff.: der Zöllner wird nach dem Pharisäer dargestellt. Mt 25, 14ff.: der Knecht, der das anvertraute Geld nicht verwertet hat, wird, dem paränetischen Charakter der Parabel entsprechend, zuletzt genannt. Hiernach müßte die textkritische Frage im Gleichnis von den beiden ungleichen Söhnen Mt 21, 28—31 beurteilt werden: sagt der erste Ja oder Nein? Die Entscheidung ist freilich schwierig, weil man beide Söhne als gleich wichtig ansehen kann; nach meinem Empfinden ist der Neinsager der interessantere oder paradoxere Fall und muß danach der zweite sein.

Wichtig ist endlich zu beobachten, wofür und wie ein Urteil des Hörers provoziert wird. So darf man über die moralische Qualität des Schatzfinders und des Perlenhändlers nicht urteilen; fern liegt natürlich auch ein Urteil über die Institution des Sklaventums (Lk 17, 7ff.) oder über die Schuldhaft (Mt 18, 23ff.). Daß der Haushalter ein Betrüger und der Richter ein gewissenloser Kerl ist, soll man wissen, aber nicht, um über sie zu urteilen, sondern um stark zu empfinden: selbst

von diesen Halunken kann man etwas lernen. In anderen Fällen aber wird das moralische Urteil über eine Handlung herausgefordert, nicht nur in den Beispielerzählungen (außer Lk 16, 19ff.), sondern auch in den Parabeln vom verlorenen Sohn, von den anvertrauten Geldern, vom unbarmherzigen Knecht, von den beiden Söhnen, wo eben die Pointe auf dies Urteil hinaus will. Ein Urteil überhaupt wird natürlich durch alle Gleichnisse herausgefordert, und der argumentative Charakter kommt in der Form ja, wie gezeigt, oft zum Ausdruck. Es dient diesem Zweck auch die häufige Gegenüberstellung von zwei Typen: die zwei Schuldner (Lk 7, 41 f.), die beiden ungleichen Söhne, die klugen und die törichten Jungfrauen, der treue und der untreue Knecht (Lk 12, 42ff.), der Reiche und der Arme, der Pharisäer und der Zöllner, der Priester und Levit und der Samariter[1]. Öfter werden die beiden gegensätzlichen Typen in zwei selbständig verlaufenden Schilderungen nebeneinandergestellt, sodaß eine Art von Doppelgleichnis (über diese s. gleich) entsteht; so das Gleichnis vom Hausbau (Mt 7, 24—27 Par.), vom treuen und untreuen Knecht (Lk 12, 42—46) und die formal verwandten Stücke der Gastmahlsrede (Lk 14, 7—11. 12—14), die in einer positiven und einer negativen Hälfte Beispiel und Gegenbeispiel bringen[2].

Die frühere Betrachtung hat schon gezeigt, wie die Gleichnisse in der Tradition eine Geschichte erleben, indem an ihrer Form hier und da geändert wird und Anwendungen hinzugefügt werden. Zu solcher Geschichte gehört es weiter, daß die Gleichnisse in einen Zusammenhang eingefügt und deshalb oft durch eine Einleitung eingeführt werden, die als solche noch nicht zu dem Gleichnis gehört. Das deutlichste Beispiel ist die Geschichte vom barmherzigen Samariter, für die Lk die Frage nach dem höchsten Gebot als Einleitung benutzt hat. Sehr deutlich ist auch Lk 19, 11 eine von Lk für die Parabel von den anvertrauten Geldern konstruierte Einleitung, die Angabe einer Situation, aus der nach seiner Meinung die Parabel verstanden werden soll, die er aber aus seinem Verständnis erschlossen hat. Dann wird man auch nicht zweifeln, daß er das Apophthegma vom Erbstreit 12, 13f. als

[1] Die Gegenüberstellung zweier gegensätzlicher Typen kennt natürlich auch das rabbinische Gleichnis, z. B. ExR. 27 (88a); 30 (90b); DtR. 7 (204a); Schab. 153a; Midr. Qoh. 9, 8 (42a) (bei Strack-B. I 865. 462. 866. 878). Es versteht sich von selbst, daß dies Kunstmittel religiöser oder ethischer Belehrung auch sonst in volkstümlicher Literatur vielfach verwendet wird, vgl. z. B. Buddhist. Märchen in „Die Märchen der Weltlit.", hrsg. v. E. Lüders 1921, S. 26ff. 34ff.

[2] Jüdische Beispiele Pirq. Ab. 3, 18; 4, 20; ferner bei Wünsche S. 110; Fiebig II S. 81 f.; Erzählungsstil S. 48. 92; Strack-B. 518 (zu Mt 9, 17).

Einleitung zur Geschichte vom reichen Bauern benutzt und zu diesem Zweck den Übergangsvers V. 15 gebildet hat. Ebenso werden die Einleitungen 18, 1 (der gottlose Richter) und 18, 9 (Pharisäer und Zöllner) von ihm stammen. Daß dabei 12, 15 und 18, 9 dem Sinn der folgenden Geschichten entsprechen, ist, da es sich um klare Beispielerzählungen handelt, nicht verwunderlich. Dagegen ist die Einleitung 18, 1 (ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐγκακεῖν) wohl zu sehr verallgemeinernd; vielmehr trifft die angehängte Anwendung V. 6–8a offenbar das Rechte: die Parabel denkt speziell an das Gebet um das Kommen der Gottesherrschaft. Als Einleitung für das Gastmahlsgleichnis hat Lk nicht ungeschickt den Makarismus 14, 15 benutzt, hat dadurch freilich gezeigt, daß er die Parabel allegorisch verstand. Eine passende Einleitung hat er 15, 1 f. für die Gleichnisse vom Verlorenen gebildet. Ebenso hat Mk für das Gleichnis vom spät heimkehrenden Hausherrn 13, 34 eine Einleitung gebildet, die das Rechte trifft, und denselben Spruch hat Mt benutzt, um 24, 42 das Gleichnis vom Dieb einzuleiten. Durch die als Einleitung zum Gleichnis vom treuen und untreuen Knecht gebildete Petrus-Frage 12, 41 hat Lk das Gleichnis – wie es scheint, gegen seinen ursprünglichen Sinn – auf die christlichen Gemeindebeamten beziehen wollen.

Die Auffassung der Evangelisten kommt oft aber nicht in einer eigens gebildeten Einleitung, sondern einfach durch die Einfügung in einen bestimmten Zusammenhang zum Ausdruck. So hat Mt geschickt die Parabel vom unbarmherzigen Knecht an das Wort vom Vergeben (18, 21 f.) gefügt, wo Lk es offenbar noch nicht gelesen hat. Entsprechend hat Lk das Apophthegma von der Buße 13, 1–5 benutzt, um die Parabel vom unfruchtbaren Feigenbaum anzuhängen (über Lk 12, 13 f. als Einleitung für V. 16–21 s. o. S. 21). In Q schon hat das Gleichnis vom Hausbau den Schluß eines Redekomplexes gebildet und danach seine Deutung erhalten; ob diese Deutung richtig ist, d. h. ob das Gleichnis ursprünglich auf die Stellung zu Jesu Worten ging, ist natürlich nicht sicher; es könnte sich z. B. auch auf Gottes Wort bezogen haben. Zweifellos hat das Gleichnis vom verlorenen Schaf durch die Einfügung bei Mt (18, 12–14) einen fremden Sinn erhalten, den Mt durch die angehängte Deutung 18, 14 ausspricht, s. o. S. 184 f. Ob die Gleichnisse vom Turmbau und Kriegführen Lk 14, 28–32 ursprünglich ~~die~~ auf die Nachfolge Jesu gingen, wie Lk durch den Zusammenhang und angehängte Deutung V. 33 es zum Ausdruck bringt, ist fraglich. So ist in jedem Falle zu prüfen, ob die Eingliederung eines Gleichnisses durch

den Evangelisten das Rechte trifft oder nicht. Übrigens sind die Evangelisten ihres Stoffes insofern nicht völlig Herr geworden, als manche Gleichnisse dem Zusammenhang überhaupt nicht eingegliedert sind, sondern einfach wegen formaler Verwandtschaft angereiht sind; so in den Gleichniskapiteln Mk 4 und noch mehr Mt 13, ferner Lk 14 u. a. In der Art, ein überliefertes Gleichnis einem bestimmten Zusammenhang dienstbar zu machen – was ja einer Erklärung weiter nicht bedarf –, mag man etwa vergleichen, wie Fiebig II 73–75 dasselbe Gleichnis einmal in der Exegese von Lev 4, 2, ein andermal in einem Disput mit Antonius verwandt ist.

Im Laufe der Überlieferung haben aber die Gleichnisse noch tiefer greifende Erweiterungen und Umgestaltungen erfahren. Und hierfür sind ein Beispiel die sog. Doppelgleichnisse. Ich verstehe darunter nicht die S. 208 genannten Fälle, in denen die beiden zusammengehörigen Gleichnisse Beispiel und Gegenbeispiel bringen, sondern solche Fälle, in denen neben ein vollständiges Gleichnis ein neues tritt, das, parallel gebaut, denselben Satz an einem neuen Stoff entwickelt. Also

Lk 14, 28–32: Turmbau und Kriegführen.
Mk 3, 24–25: Gespaltenes Reich und Haus.
Mt 13, 31–33 Par.: Senfkorn und Sauerteig.
Mt 13, 44–46: Schatz und Perle.
Lk 15, 4–11: Verlorenes Schaf und verlorener Groschen.

Diese Doppelgliedrigkeit ist dieselbe wie in Bildworten (z. B. Mk 2, 21f.; Mt 7, 9f.), und ebenso wie dort erhebt sich die Frage, ob die Doppelheit ursprünglich, oder ob das zweite Stück sekundär hinzugewachsen ist. Die erste Möglichkeit ist prinzipiell zu bejahen; denn Doppelgliedrigkeit ist ein altes und verbreitetes Mittel der Gleichniskunst[1], vgl. z. B. Jes 1, 22; 17, 5f.; Jer 2, 32; 8, 4; 18, 14; Am 7, 1–6; 4. Esr 4, 13–18. 47–50; 7, 3–9; Herm. mand. XI 18–21; Fiebig I S. 23. 24f. II S. 81f.; Erzählungsstil S. 58; und es ist kaum nötig, dazu etwa noch buddhistische Parallelen herbeizuziehen. Indessen verlangt der einzelne Fall gesonderte Beurteilung. So stammen die beiden Gleichnisse Fiebig II 81f. (jedes positiv und negativ) von einem Rabbi; dagegen sind Fiebig I 23. 24f. zwei Fälle zu beobachten, in denen ein späterer Rabbi dem Gleichnis eines früheren ein neues paralleles hinzufügt. Ähnlich ist Schabb. f. 31b (Wünsche 195f.) zu einem Gleichnis ein dem Sinne nach paralleles Bildwort eines andern Rabbi hinzugefügt. Er. 21b (Strack-B. I 653f.) ist zunächst ein Doppelgleichnis des Rab Nachman

[1] Vgl. W. Baumgartner, Das Klagegedicht des Jeremia S. 57.

angeführt; an dieses sind drei parallele Gleichnisse von drei andern Rabbinen gereiht. Man wird also sagen dürfen, daß ein gewisser Reiz darin lag, einem geschickt erfundenen Gleichnis ein neues hinzuzufügen, es vielleicht zu überbieten. Nun ist in der synoptischen Überlieferung zweimal der Fall zu beobachten, daß in einer Traditionsreihe ein Doppelgleichnis erscheint, von dem in der anderen Reihe nur das eine Stück vorhanden ist, so Mt 13, 31–33 Par. im Verhältnis zu Mk 4, 30–32 und Lk 15, 4–11 im Verhältnis zu Mt 18, 12–14. Dazu kommt, daß in beiden Fällen das zweite Stück des Doppelgleichnisses stark gegen das erste abgesetzt ist; im ersten Fall durch ἄλλην παραβολὴν ἐλάλησεν αὐτοῖς (Mt) bzw. καὶ πάλιν εἶπεν (Lk); im zweiten dadurch, daß schon das erste Stück eine Deutung erhalten hat. Auch frage man, ob es Zufall ist, daß in beiden Fällen die knappere Überlieferung gerade das erste Stück des Doppelgleichnisses enthält; wäre die Knappheit durch Verlust des einen Stücks entstanden, so dürfte man doch vielleicht erwarten, daß in einem Fall in der kürzeren Überlieferung das zweite Stück auftrete. Muß man so zum mindesten mit der Möglichkeit rechnen, daß Mt 13, 33 Par. und Lk 15, 8–10 späterer Zusatz sind, so muß man unter dieser Fragestellung auch die andern Doppelgleichnisse betrachten. Auch Mt 13, 45 ist durch πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τ. οὐρ. stark gegen 13, 44 abgesetzt, so daß auch hier mit der Möglichkeit späteren Zuwachses zu rechnen ist. Man kann auch sonst beobachten, daß ein Gleichnisthema variiert wird, ohne daß die Variationen zu einem Doppelgleichnis zusammengestellt werden. So liegt 1. Klem 23, 4 eine Variante zu Mk 4, 26–29 vor, und so beurteile ich auch das Verhältnis von Lk 11, 5–8 (bittender Freund) und 18, 1–8 (gottloser Richter), von Mt 13, 24–30 (Unkraut) und 13, 47–50 (Fischnetz). Der manchmal erwogene Gedanke, daß es sich hier um ursprüngliche Doppelgleichnisse handele, ist also abzuweisen. Andrerseits liegt m. E. kein Grund vor, an der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Mk 3, 24 und 25 (verbunden durch καί wie Mk 2, 22) wie von Lk 14, 28–30 und 31–32 (verbunden durch ἤ wie Mt 7, 9) zu zweifeln. Natürlich wird man aber in all diesen Fällen zurückhaltend urteilen.

In der Tradition sind ferner Erweiterungen und Kombinationen anderer Art zu beobachten. Ein einfacher Fall liegt Lk 12, 42–48 vor, wo dem Gleichnis vom treuen und untreuen Knecht V. 42–46 durch Kombination mit dem Bildwort V. 47f. (Strafe nach Verantwortung) ein verengender Sinn aufgeprägt wird. Ähnlich ist die Gastmahlsparabel Mt 22, 1–10 in V. 11–14 um einen allegorischen

Anhang (schwerlich ein ursprünglich selbständiges Gleichnis) vermehrt, der schon durch Vergleich mit der Lk-Parallele als sekundär erwiesen wird. Ebenso zeigt der Vergleich mit Mt 25, 14–30, daß in Lk 19 12–27 eine sekundäre Kombination der Parabel von den anvertrauten Geldern mit einer Allegorie vom Scheiden und Wiederkommen Jesu vorliegt. Ein außerkanonisches Beispiel liegt in der Parabel vom treuen Sklaven Herm. sim V 2 vor; die ursprüngliche Parabel 2, 1–8 ist im Interesse der allegorischen Deutung um einen Zusatz 2, 9–11 erweitert (s. S. 203, 1). Man könnte deshalb auch fragen, ob in der Parabel vom „verlorenen Sohn" der zweite Teil Lk 15, 25–32 eine sekundäre Erweiterung des ersten Teiles V. 11–24 ist. Ist die Absicht des Erzählers, Gottes Vatergüte, die der sich selbst verurteilenden Reue bedingungslos verzeiht, anschaulich zu machen, nicht mit V. 24 erreicht? Wird nicht in V. 25–32 die Pointe verschoben, indem Gottes Vergebung gegen den Vorwurf der Ungerechtigkeit verteidigt wird? Indessen ist V. 25–32 ja nicht eine allegorisierende Weiterspinnung, sondern bleibt formal völlig im Rahmen der Parabel. Aber auch sachlich wird durch den zweiten Teil der Blick in Wahrheit nicht abgelenkt, sondern durch das Gegenbild wird in V. 25–32 gerade der paradoxe Charakter der Vergebung Gottes deutlich gemacht. Diese Parabel gehört also mit jenen andern zusammen, in denen zwei Typen einander gegenübergestellt werden (S. 208), wie sie denn in Mt 21, 28–31 (die ungleichen Söhne) ihre sachliche Parallele hat, so daß man gut täte, Lk 15, 11–32 als die Parabel von „den verlorenen Söhnen" zu bezeichnen. Man kann nur erwägen, ob der erste Teil ursprünglich knapper erzählt gewesen ist. – Anders steht es aber m. E. mit der Parabel vom Reichen und Armen Lk 16, 19–31. Diese hat zwei Pointen (s. S. 193): während V. 19–26 den Armen trösten bzw. den Reichen warnen will durch den Hinweis auf den jenseitigen Ausgleich, sagt V. 27–31, daß Mose und die Propheten den Willen Gottes deutlich genug offenbaren, so daß man nicht zu seiner Beglaubigung ein Wunder wie die Auferstehung eines Toten fordern darf. H. Greßmann wollte den ersten Teil auf ein ägyptisches, auch in der jüdischen Tradition verbreitetes Märchen zurückführen, den zweiten als eine Fortbildung durch Jesus selbst verstehen[1]. Indessen ist die Pointe jenes Märchens eine

[1] H. Greßmann, Vom reichen Mann und armen Lazarus, Abh. d. Kgl. Pr. Akad. d. W. 1918, Phil.-hist. Kl. Nr. 7, Berlin 1918. Vgl. Klostermann; Bin Gorion, Der Born Judas II, S. 140–147. – Den Sinn von Lk 16, 27–31 hat Gr. mißdeutet. Es beantwortet die Frage, ob Gott die Offenbarung seines Willens

andere: der Nachweis der göttlichen Gerechtigkeit durch den Ausgleich der Geschicke im Jenseits (s. u.). Dagegen gibt es eine andere jüdische Legende[1], die (sehr märchenhaft-phantastisch) von einem gottlosen reichen Ehepaar berichtet. Die Frau kommt in die Hölle; ein Knabe, der sich zur Höllenwanderung, zu der der Mann keinen Mut hat, erbietet, um nach der Frau zu sehen, kehrt zurück, nachdem er sie in der Pein des Feuers gesehen hat, und bringt mit ihrem Ring die Botschaft: „Sage meinem Eheherrn, daß er Umkehr halte; denn groß ist die Macht der Buße." Erschüttert tut der Mann Buße. In der vorliegenden Form ist diese Geschichte relativ jung; daß sie ihrerseits auf die evangelische Erzählung zurückgeht, ist schwerlich anzunehmen. Dann liegt die Annahme nahe, daß in Lk 16, 19–31 eine jüdische Erzählung zugrunde liegt (daher auch der Eigenname Lazarus?); ihr Schluß, der ursprünglich von einer Botschaft aus der Unterwelt berichtete[2], ist polemisch umgebogen[3] und hat erst dadurch eine die ursprüngliche Einheit der Geschichte sprengende Pointe erhalten. – Eine sekundäre Komposition ist auch Mk 13, 33–37, vgl. die Analyse S. 187f., ebenso Lk 12, 35–38 vgl. S. 124f.

Das Gesagte berührt z. T. schon eine besondere Klasse von Umgestaltungen, nämlich die allegorischen Erweiterungen. Dazu gehören Mt 22, 11–14 und die Zusätze des Lk in 19, 12–27. Ein instruktiver und durch die Parallelität des Mt und Lk klar zu erkennender

in Gesetz und Propheten noch durch ein Wunder bestätigen müsse; ist also ganz jüdisch und hat keinen inneren Zusammenhang mit 16, 19—26, das nur den Ausgleich der irdischen Verhältnisse lehrt. Auch dies Stück ist ganz jüdisch, und Greßmanns Satz, Jesu könne nicht so gesprochen haben, also könne V. 19—26 nicht für sich existiert haben, ist eine petitio principii. H. Windisch verteidigt (Nieuw theol. Tijdschr. 1925, S. 343—360) Einheit und Echtheit der Parabel, indem er die ganze Parabel unter den Sinn des ersten Teils stellt, den er unter Hinweis auf Lk 6, 21—26; Jak 2, 13 sehr richtig charakterisiert. Er hat auch damit recht, daß der sekundäre Charakter von V. 27—31 nicht durch die Christlichkeit dieser Verse bewiesen wird, deren Anschauung vielmehr eher als „vorchristlich" zu bezeichnen sei. Aber das eigentliche Motiv von V. 27—31, das eben in seinem Verhältnis zu V. 19—26 den sekundären Charakter dieser Verse beweist, kommt bei Windisch nicht zur Geltung.

[1] Bei Bin Gorion, Der Born Judas, aus Un recueil de contes juifs inédits § XI, Revue des Études Juives 35, S. 76–81.

[2] Vgl. R. Basset, 1001 Contes I (1924), S. 64: Ein zur Strafe für seinen Frevel Umgekommener erscheint seinem Genossen zur Warnung. Von Erscheinungen Verstorbener berichtet auch die rabbinische Literatur: Billerbeck II 233 zu Lk 16, 30.

[3] Eine Parallele dazu findet sich in der mandäischen Literatur Ginza R. XI, S. 253, 20ff. Lidzb.

Fall ist die Gastmahlparabel: Mt hat durch die in der Erzählung unerträglichen Züge der Tötung der ladenden Diener und des Rachezugs des Königs, der die Stadt der Übeltäter verbrennt, deutlich das Verhalten der Juden gegen Jesus und seine Jünger wie die Zerstörung Jerusalems eingetragen. Lk hat durch die doppelte Ladung neuer Gäste eine Abbildung der Heidenmission eingebracht. Die Möglichkeit anderer allegorischer Züge läßt sich erwägen, s. S. 189.

Wenn man bestreitet, daß die Stilwidrigkeit allegorischer Züge ihren sekundären Charakter beweist, und wenn man behauptet, daß Jülichers Methode, alles Allegorische auszuscheiden, eine Vergewaltigung des Stoffes einem abstrakten Begriffe zuliebe sei, da auch rabbinische Gleichnisse oft allegorische Züge enthielten, so ist zu sagen: 1. der sekundäre Charakter der allegorischen Züge wird in einer Reihe von Fällen durch die Parallelüberlieferung zweifellos erwiesen. 2. Als weiteres Kriterium kommt der Nachweis der Sachkritik hinzu, der zufolge sich manche allegorischen Züge als spätere Gemeindebildung erweisen. 3. Vor allem ist von den Bestreitern Jülichers Klarheit der Begriffe zu fordern, und ob man sich dafür an Aristoteles oder sonstwie schult, ist grundsätzlich ganz gleichgültig. Am klarsten formuliert man m. E. das Wesen des Gleichnisses und der Parabel im Unterschied von der Allegorie so, daß sie die Übertragung eines (an neutralem Stoff gewonnenen) U r t e i l s auf ein anderes, zur Diskussion stehendes Gebiet fordern. In der Allegorie handelt es sich nicht um Urteilsübertragung, sondern um geheimnisvolle oder phantastisch spielende Verkleidung eines Sachverhalts, die der Weissagung wie auch anderen Zwecken dienen kann. Was nun z. B. Fiebig als allegorische Züge in rabbinischen Gleichnissen anführt, sind gar keine; es liegen vielmehr einfach die Verwendungen üblicher Metaphern für Gott (der König), die Frommen (die Sklaven) usw. im Gleichnis vor; oder es handelt sich darum, daß die Entsprechung zwischen Bild und Sache in primitiver Weise durch einfache Identitätssätze ausgedrückt wird. Irgend einen Fall von Allegorie in jüdischen Gleichnissen, der den häufigen allegorischen Zügen in den synoptischen Gleichnissen entspräche, habe ich bei Fiebig nicht gefunden[1]. Im übrigen wäre, falls solche Fälle sich fänden, immer noch

[1] Ein eklatanter Fall der Verkehrtheit von Fiebigs Urteilsweise steht Fiebig I, S. 28 A. 2; vgl. auch II, S. 35 ff. und seine Behauptung der „Mehrgipflichkeit rabbinischer Gleichnisse" II, S. 17 ff. Richtiger urteilt Fiebig in Erzählungsstil S. 52; aber freilich sind die S. 53—55 von ihm angeführten Beispiele keine Allegorien. In dem bei Strack-B. vorliegenden Material habe ich Allegorese nur gefunden in der Deutung des ATs; vgl. I 449 die Deutung von Lev 11, 4—7 in LvR 13 (114c).

zu bestreiten, daß Fiebigs Folgerungen für die synoptischen Gleichnisse richtig sind, und zu fragen, ob die etwaigen allegorischen Züge in Rabbinengleichnissen nicht auch sekundär sind. Methodisch ist Jülicher völlig im Recht gegenüber Fiebig. Eine andere Frage ist die, ob Jülicher im Einzelfall stets recht hat, wenn er allegorische Züge konstatiert. Wenn z. B. Mt 18, 23 ein König auftritt, so wird das Wirkung der üblichen Metapher, König für Gott, sein. Eine Allegorie liegt deshalb so wenig vor, wie Lk 17, 7—10 dadurch einen Beisatz von Allegorie enthält, daß der Mensch oft als Sklave Gottes bezeichnet wird. Wenn etwa ein bestimmtes Verhältnis zwischen den Größen a und b durch ein Gleichnis erläutert werden soll, so müssen natürlich auch im Gleichnis zwei Größen, a′ und b′, erscheinen[1]); das ist aber keine Allegorie, selbst dann nicht, wenn diese Größen etwa unter dem Einfluß üblicher Metaphern benannt werden, und wenn es dann in der Anwendung heißt: „der Acker ist die Welt"; denn das heißt doch nicht: der Acker ist eine allegorische Darstellung der Welt, sondern: die Bedeutung, die der Acker in der Geschichte vom Sämann hat, hat in der Geschichte der Wortverkündigung die Welt. So liegen z. B. auch Lk 7, 41f. (die beiden Schuldner) und Mt 13, 47—50 (Fischnetz) keine Allegorien vor. Wohl aber ist es Allegorie, wenn an das Bildwort Mk 2, 19a eine Weissagung des christlichen Fastens gehängt wird, oder wenn in die Parabel von den anvertrauten Geldern die Weissagung von Jesu Abschied und seiner Wiederkunft eindringt. Hier wird ja, wie in den andern oben genannten Fällen im Gleichnis etwas berichtet, bzw. geweissagt, was mit der Pointe und ihrer Anwendung (der Urteilsübertragung) nichts zu tun hat, ja sie nur stört. Im einzelnen Fall mag man schwanken; so mag es dahingestellt bleiben, ob die Vögel, die in den Zweigen der Senfkornstaude nisten, eine allegorische Andeutung der Heiden sind, die sich bekehren werden usw. Wichtig ist vor allem die methodische Einsicht in die Tendenz der Überlieferung, die Gleichnisse und Parabeln durch allegorische Züge zu erweitern, ja, sie überhaupt als Allegorien aufzufassen. Dafür sind die beiden Gleichnisdeutungen Mk 4, 14—20; Mt 13, 36—43 der Beweis wie die ganz sekundären Verse Mk 4, 10—12, in denen die Gleichnisse ausdrücklich als Geheimreden erklärt werden. Aus dieser Einsicht heraus wird man endlich die fast ganz allegorischen, jedenfalls ganz von Allegorie über-

[1] Auf etwas anderes läuft doch im Grunde auch nicht hinaus, was W. Foerster, Herr ist Jesus 1924, S. 268—272 zur Korrektur der Gleichnisauslegung Jülichers sagen will.

wucherten Stücke Mk 12, 1—12; Mt 25, 1—13 für späte Gemeindebildungen halten.

Was schon gelegentlich gesagt wurde, muß in diesem Zusammenhang noch einmal betont werden: bei vielen Gleichnissen ist im Lauf der Tradition der ursprüngliche Sinn unerkennbar geworden. Freilich daß die Gleichnisse vom Feigenbaum Mk 13, 28f. und vom treuen und untreuen Knecht Lk 12, 42—46 von der Überlieferung richtig als Parusiegleichnisse gedeutet werden, wird nicht zu bezweifeln sein. Bei andern Stücken ist der allgemeine Sinn zwar deutlich, nicht aber die spezielle Pointe, weil der Anlaß, bei dem das Gleichnis gesprochen wurde, nicht bekannt ist. Wohl dürfte Mt 11, 16f. eine Abbildung des launenhaften Volks sein; ob aber auch die Beziehung auf Jesus und den Täufer ursprünglich ist, bleibt zu bezweifeln. Lk 11, 5—8; 18, 1—8 werden in der Tat schon ursprünglich zum Gebet mahnen, aber: zu einer bestimmten Bitte? zu der Bitte um das Kommen der Gottesherrschaft? Mt 20, 1—16 lehrt offenbar die unterschiedslose Güte Gottes gegen alle seine Diener; gegen wen aber richtete die Parabel ursprünglich ihre Spitze? Sind die Gleichnisse vom Verlorenen Lk 15, 4—10 ursprünglich tröstend und einladend oder polemisch gemeint gewesen? Zu welcher Art Selbstprüfung wollten die Gleichnisse vom Turmbau und Kriegführen Lk 14, 28—32 ursprünglich mahnen? Die Parabel vom ungerechten Haushalter Lk 16, 1—9 will offenbar sagen, daß man selbst von der Schlauheit eines Betrügers lernen kann; aber in welcher Richtung?[1]. Und die Parabel vom Sämann Mk 4, 3—9! ist sie ein Trost für jeden Menschen, wenn nicht alle seine Arbeit Frucht trägt? ist sie in diesem Sinn gleichsam ein halb resignierter, halb dankbarer Monolog Jesu? ist sie eine Mahnung an die Hörer des göttlichen Worts? der Predigt Jesu? der Verkündigung der Gemeinde? Oder ist in der ursprünglichen Parabel überhaupt nicht auf das Wort reflektiert, und ist etwa im Sinn von 4. Esr 8, 41 zu verstehen: „Denn wie der Landmann vielen Samen auf die Erde sät und eine Menge Pflanzen pflanzt, aber nicht alles Gesäte zur Zeit bewahrt bleibt und nicht alles Gepflanzte Wurzel schlägt, so werden auch die, die in der Welt gesät sind, nicht alle bewahrt bleiben[2]." Völlig unerkennbar ist die ur-

[1] Eine gewisse Verwandtschaft hat eine eigentümliche jüdische Geschichte, die in drei Varianten bei Bin Gorion, Der Born Judas IV, S. 36—38. 229—234 erzählt ist („der Jahreskönig"); die Pointe ist die, daß der im Glück Befindliche, dessen Frist beschränkt ist, in kluger Weise Vorsorge für die Zukunft trifft.

[2] Vgl. auch C. G. Montefiore, The Synoptic Gospels I², S. 99f.

sprüngliche Pointe der Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig Mt 13, 31–33. Die einleitende Formel sagt – von ihrer Ursprünglichkeit noch abgesehen – nur, daß es sich um eine auf das Gottesreich bezügliche Wahrheit handelt. Da das Gottesreich weder bei Jesus noch bei der Gemeinde m. E. als menschliche Gemeinschaft gedacht wird, kann von seinem „Wachsen" nicht die Rede sein; eher von der Wirkung der Verkündigung Jesu oder der der Gemeinde[1]. Oder muß man auf den einzelnen Menschen deuten: verzage nicht, wenn du bei deiner Arbeit – oder in deinem Streben nach Gerechtigkeit? – zunächst nur wenig Erfolg siehst? Niemand aber vermag zu sagen, ob der Sinn der umgekehrte ist, nämlich die Warnung vor dem Bösen, das die Gemeinschaft oder das Herz vergiftet[2]. Ähnlich das Gleichnis von der selbst wachsenden Saat (Mk 4, 26–29). Die Pointe liegt zweifellos in dem „von selbst"; aber was ist gemeint? das Gottesreich kommt ohne euer Zutun mit derselben Sicherheit wie die Saat wächst und Frucht bringt? Das formal verwandte Gleichnis 1. Klem 23, 4 will jedenfalls die Sicherheit, mit der das göttliche Gericht kommt, veranschaulichen[3]. Aber daneben kommen auch alle für die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig erwogenen Möglichkeiten in Betracht.

Der Stoff der Bildworte, Gleichnisse, Parabeln usw. umspannt einen weiten Kreis: das Haus und seine Bewohner, zumal Vater und Sohn; seine alltäglichen Vorgänge wie das Salzen der Speise und das Kneten des Teigs, das Flicken des Kleides und das Füllen des Weines;

---

[1] C. R. Bowen, Amer. Journ. of Theol. XXII (1918), S. 562–569: das Gleichnis vom Senfkorn ist kein Reichs-Gottes-Gleichnis, sondern eine Illustration der Arbeit Jesu (vgl. Windisch, ZNW 20, 1921, S. 84).

[2] So sind die formal verwandten Gleichnisse vom Wermut Herm. mand. V 1, 5 und vom Hagelkorn mand. XI 20 gemeint. – Vgl. die Sprichwörter „Wer dem Teufel den kleinen Finger gibt, des nimmt er die ganze Hand"; „Ein einzig faules Ei verdirbt den ganzen Brei"; „Morbide factum pecus totum corrumpit ovile". Etwas anders Koran S. 31: „Gutes und Böses, sei es auch nicht größer als ein Senfkorn, wird Gott ans Licht bringen."

[3] 1. Klem 23, 4: ὦ ἀνόητοι, συμβάλετε ἑαυτοὺς ξύλῳ, λάβετε ἄμπελον. πρῶτον μὲν φυλλοροεῖ, εἶτα βλαστὸς γίνεται, εἶτα φύλλον, εἶτα ἄνθος, καὶ μετὰ ταῦτα ὄμφαξ, εἶτα σταφυλὴ παρεστηκυῖα. ὁρᾶτε ὅτι ἐν καιρῷ ὀλίγῳ εἰς πέπειρον καταντᾷ ὁ καρπὸς τοῦ ξύλου. 5. ἐπ' ἀληθείας ταχὺ καὶ ἐξαίφνης τελειωθήσεται τὸ βούλημα αὐτοῦ συμμαρτυρούσης καὶ τῆς γραφῆς, ὅτι ταχὺ ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ καὶ ἐξαίφνης ἥξει ὁ κύριος ... (dasselbe Gleichnis 2. Klem 11, 2f.). Man sieht jedenfalls, daß für die Erklärung von Mk 4, 26–29 nicht der Gedanke einer natürlichen Entwicklung leitend sein darf. – W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde S. 70f., meint, das Gleichnis betone die Unabhängigkeit der Erscheinung des Reiches von der Arbeit des Bußpredigers.

das Lichtanzünden am Abend und das Suchen nach dem verlorenen Groschen. Ferner das Spiel der Kinder wie das Treiben der Erwachsenen; Saat und Ernte, Viehzucht und Fischfang, Arbeit und Fest, Unternehmungen, Prozesse und Kriege. So treten auf Reiche und Arme, Gläubiger und Schuldner, Herren und Sklaven, König und Kaufmann, Richter und Klienten, Pharisäer und Zöllner, Juden und Samariter. Bilder aus der Natur: das Wachsen der Saat, das Fruchtbringen des Feigenbaumes, das schwankende Schilfrohr, Hunde und Füchse, Tauben und Schlangen, der Blitz, der über den Himmel flammt, ja endlich Himmel und Hölle.

Die Bodenständigkeit der Gleichnisüberlieferung geht aus dieser Übersicht schon hervor; sie ergibt sich weiter aus dem Vergleich mit jüdischen Parallelen, wie sie besonders von Fiebig gesammelt sind und jetzt in großer Fülle zerstreut bei Strack-B. vorliegen. Hier erstrebe ich natürlich keine Vollständigkeit, muß aber um des Eindrucks und der Folgerungen willen eine kurze Auswahl geben:

Lk 17, 7—10: vgl. Pirqe Aboth I 3: „Seid nicht wie Knechte, die dem Herrn dienen unter der Bedingung, daß sie Lohn empfangen, seid vielmehr wie Knechte, die dem Herrn dienen unter der Bedingung, daß sie keinen Lohn empfangen.

Mt 20, 1—16: vgl. Berach. II 5c (Klostermann zur Stelle und Fiebig II 87 f.; Strack-B. IV 493). Der Stoff ist derselbe: gleicher Lohn für verschieden lange Arbeit; im jüdischen Gleichnis aber dadurch motiviert, daß der eine Arbeiter in zwei Stunden mehr geleistet hat, als die andern den ganzen Tag. Jedoch entsprechen andere, den gleichen Stoff variierende rabbinische Gleichnisse sachlich dem evangelischen Gleichnis mehr, besonders Tanch. כי תצא 19b; DtR 6 (203a); Tanch. כי תשא 110a (Strack-B. IV 493. 498 f.).

Mt 21, 28—31: vgl. ExR 27 (88a) bei Strack-B. I 865: Verschiedene Bauern lehnen den Auftrag des Königs ab; der letzte nimmt ihn an, führt ihn aber nicht aus. Wem wird der König am meisten zürnen?

Mt 22, 1—10: vgl. das in verschiedenen Fassungen überlieferte Gleichnis, das z. B. Klostermann zur Stelle, Fiebig II 17 ff. und Strack-B. I 878 f. bringen: die unwürdigen Gäste, die sich nicht rechtzeitig zum Festmahl des Königs rüsten, müssen zusehen und hungern; die Klugen, die sich vorbereitet haben, genießen die Freuden des Mahles. Dies Gleichnis ist auch zu Mt 22, 11—14 und 25, 1—13 zu vergleichen; zu 25, 1—13 außerdem Schabbath 152b (bei Klostermann z. St.): die Klugen verwahren die Festgewänder, die der König austeilte, die Törichten ziehen sie zur Arbeit an.

Mt 7, 24—27: vgl. Pirqe Aboth III 18: „Jeder, dessen Weisheit größer ist als seine Taten, wem gleicht der? Einem Baume, der viele Zweige hat, dessen Wurzeln aber wenige sind; und der Wind kommt und entwurzelt ihn und kehrt ihn um. — Aber jeder, dessen Taten größer sind als seine Weisheit, wem gleicht der? Einem Baume, der wenige Zweige hat, und dessen Wurzeln zahlreich sind, so daß, auch wenn alle Winde in der Welt kämen und ihn anwehten, sie ihn nicht

von seiner Stelle wegrücken könnten." Vgl. dazu das ganz analoge Gleichnis in den Aboth des R. Nathan Kap. 24 bei Fiebig II 81f.

Mt 13,44: vgl. Mechilta 26b/27a (Fiebig I 24f.): in dem Acker, den ein Eigentümer verkauft hat, findet der Käufer Schätze von Silber und Gold.

Lk 15,4–7 || Mt 18,12–16: vgl. GnR 86 (55b) bei Strack-B. I 785: ein Viehtreiber, von dessen zwölf Tieren sich eines verlaufen hat, läßt die elf zurück und geht dem verlorenen nach.

Mk 4,3–9: vgl. 4. Esr 8,41: „Denn wie der Landmann vielen Samen auf die Erde sät und eine Menge Pflanzen pflanzt, aber nicht alles Gesäte zur Zeit bewahrt bleibt und nicht alles Gepflanzte Wurzel schlägt, so werden auch die, die in der Welt gesät sind, nicht alle bewahrt bleiben[1].

Die Beobachtung dieser Verwandtschaft zwischen den synoptischen und jüdischen Gleichnissen im Stoff und, wie manche der Beispiele zeigen, auch in der allgemeinen Tendenz, kommt also zu der früheren Feststellung der Verwandtschaft in der Form hinzu. Und diese Tatsache führt weiter zur Frage nach dem Ursprung der synoptischen Gleichnisse. Die Verwandtschaft mit den jüdischen Gleichnissen braucht an sich

[1] Da Mt 11,16f. nicht widerspruchslos zu deuten ist, weise ich auf das bei A. Socin, Arab. Sprichwörter und Redensarten (Tüb. Universitätsschrift 1878) Nr. 22 angeführte arabische Sprichwort hin: „Wenn er dir klatscht, so jauchze ihm zu." Schon in früheren Ausführungen wurde gelegentlich auf arabische Sprichwörter hingewiesen; es wird gewiß auch möglich sein, manche Bildworte und Gleichnisse aus der orientalischen Sprichwortliteratur zu erläutern. Vgl. E. Nestle, Marginalien und Materialien 1893, S. 60ff. Aus Socin a. a. O. verweise ich noch auf Nr. 112: „Zugleich Wasserträger und Polizeidiener", d. h. Niemand kann zwei unverträgliche Gewerbe betreiben, vgl. Mt 6,24 (Socin verweist auch auf Joh. Ludw. Burckhardt, Arab. Sprichwörter 1875, Nr. 230: „Bäcker [zugleich] und Mohteseb"). Ferner Nr. 178: „Man darf die Trommel nicht unter einem Teppich schlagen"; vgl. Mk 4,21; hierzu auch das Sprichwort Pantschatantra § 400 (übers. von R. Schmidt 1901, S. 119): „Was wird wohl Gelehrsamkeit vermögen, die an den Unrechten verschwendet wird? gleichsam eine Lampe, die in einem zugedeckten Topfe steht." Aus G. W. Freytag, Arabum proverbia I 1838 (Meidani) p. 79 n. 210: tu ex rubis uvas non colliges; II 1839 p. 516 n. 358: non decerpuntur a spinis uvae; ähnlich p. 699 n. 367; vgl. Mt 7,16. I p. 252 n. 137: sub pelle ovilla lupinum cor est; p. 516 n. 71: lupus, qui ovis haberi vult; vgl. Mt 7,15. I p. 581 n. 222: saepe angustia ad locum amplum et fatigatio ad quietem ducit; vgl. Mt 7,13f. – Manchmal wird hier freilich auch der synoptische Spruch die Quelle sein. – Zu Mt 6,24 sei übrigens noch auf das bei Leonh. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel (1903) 226 angeführte arabische Sprichwort hingewiesen: „Niemand kann zwei Melonen in einer Hand tragen." Vgl. ferner E. Klotz, Im Banne der Furcht. Sitten und Gebräuche der Wapare in Ostafrika 1922, S. 225: „Mit einem Lianenstrick zieht man nicht zwei Bienenstöcke in den Baum hinauf." Ebenda S. 234 (zu Mt 25,14–30 Par.): „Festhalten ist kein Mehren, aber Ausleihen bedeutet Sparen." Ebenda (zu Mt 7,3–5) S. 236: „Die Meerkatze lacht über den Buckel ihres Genossen, weil sie den eigenen nicht sieht."

nicht anders begründet zu sein als darin, daß Jesus, dem die synoptischen Gleichnisse zugeschrieben werden, in der jüdischen Tradition stand und als Mann seiner Zeit und seines Volkes Gleichnisse bildete wie auch seine Zeit- und Volksgenossen. Es muß aber, zumal da schon an anderen Stellen die Einreihung jüdischen Gutes in die synoptische Tradition vermutet oder behauptet werden konnte, auch hier die Frage gestellt werden, ob sich nicht unter den synoptischen Gleichnissen solche befinden, die von der Gemeinde aus der jüdischen Tradition aufgegriffen und Jesus in den Mund gelegt sind. An einem Beispiel läßt sich das m. E. mit großer Wahrscheinlichkeit zeigen, an Lk 16, 19—31. Schon S. 193. 212 ist gezeigt, daß die Pointe von V. 27—31 die ist: man darf von Gott nicht ein Wunder zur Beglaubigung seines Willens verlangen; Moses und die Propheten genügen. Das aber ist ein spezifisch jüdischer Gedanke, dessen Fassung schwerlich auf Jesus oder auf die christliche Gemeinde zurückgeführt werden kann; er illustriert die alttestamentliche Stelle Dt 30, 11—14. Aber auch der erste Teil, Lk 16, 19—26, der ganz die jüdische Ressentiment-Stimmung atmet, wie sie etwa die letzten Kapitel des äthiopischen Henoch erfüllt, für die Sünder und Reiche, Fromme und Arme einfach gleichgesetzt werden, kann kaum von Jesus oder von seiner Gemeinde stammen. Dazu kommt noch, daß auch der Gleichnisstoff in die jüdische Legendentradition weist (S. 212 f.).

Von dem übrigen Stoff ist besonders auf die spezifisch jüdischen Stücke Lk 14, 7—11. 12—14 hinzuweisen. Mt 22, 11—13 sieht aus wie ein Fragment aus einem jüdischen Gleichnis. Sonst kann man nur allgemein mit der Möglichkeit einer Übernahme aus jüdischer Tradition rechnen. Parusiegleichnisse wie das vom Dieb Lk 12, 39 f., vom Feigenbaum Mk 13, 28 f., vom treuen und untreuen Knecht Lk 12, 42—46 haben nichts für Jesu Verkündigung Charakteristisches. Aber auch die Gleichnisse vom Unkraut und vom Fischnetz Mt 13, 24—30. 47—50 wie das vom Hausbau Mt 7, 24—27 können aus jüdischer Tradition stammen. Wenn das Gleichnis 1. Klem 23, 4 = 2. Klem 11, 3 ein ursprünglich jüdisches Gleichnis ist, wie E. Nestle (ZNW 1, 1900, S. 180) meint, so kann Gleiches für das Gleichnis von der von selbst wachsenden Saat Mk 4, 26—29 gelten[1]. Mit solchen Möglichkeiten aber muß man rechnen. Vielleicht, daß man gelegentlich auch durch den Nachweis be-

[1] An Philo de op. mundi 41 darf man nicht erinnern. Philo schöpft hier aus der Tradition der Diatribe, vgl. Antiphon Fr. 60 bei Diels Frgm. d. Vorsokr. II 303; Epikt. diss. I 14, 3; 15, 7; IV 8, 36; Ps. Plut. de lib. educ. 4; Cic. Tusc. II 13.

stimmter jüdischer Parallelen die Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit erhöhen kann.

Das Beispiel Lk 16, 19—26 zeigt aber vielleicht, daß der Gleichnisstoff noch eine weitere Geschichte haben kann, wenn Greßmanns Nachweis gelungen ist, daß die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus eine Variante einer in jüdischer Tradition mehrfach begegnenden Erzählung ist, die letztlich auf ein ägyptisches Märchen zurückgeht (s. S. 212). So wenig dagegen prinzipiell Bedenken bestehen, so wenig scheint es mir (trotz Ed. Norden, Die Geburt des Kindes 1924, S. 84f.) gesichert, weil 1. die Pointe verschieden ist, indem jene ägyptische und jüdische Erzählung die göttliche Gerechtigkeit verteidigt und zeigt, daß sie nach Frömmigkeit und Sünde Lohn und Strafe verteilt[1], während Lk 16, 19—26 nur zur Warnung für die Reichen und zum Trost für die Armen die Umkehrung der irdischen Verhältnisse im Jenseits lehrt. Weil 2. die charakteristische Fassung des Problems: die verschiedene Bestattung des Armen und des Reichen, bei Lk fehlt[2]. Indessen ist es möglich, daß der Geschichte Lk 16, 19—26 eine andere jüdische Legende zugrunde liegt, s. S. 213.

Sonst ist die Parallele zu Lk 12, 16—21 zu nennen, die Bousset[3] aus Tausendundeine Nacht beigebracht hat, und die nach Perles aus einer jüdischen Legendensammlung dorthin gekommen ist[4]: ein König, der sich reiche Schätze gesammelt hat, wird vom Todesengel in dem Augenblick geholt, da er an üppiger Tafel sitzt und zu sich spricht: „O Seele, du hast dir alles Gut der Welt aufgehäuft, und nun gib dich ihm hin und laß dir diese Schätze gut schmecken in langem Leben und reichem Glück." Parallelen zur Parabel von den anvertrauten Geldern sind z. B. von Hertel aus indischer Tradition beigebracht worden[5]. Das Motiv von Mt 24, 48—51 findet sich in der Achikar-Geschichte[6]. Kastner[7] und Orth[8]

[1] So auch in einer chinesischen Parallele bei R. Wilhelm, Chinesische Volksmärchen (1917) 116ff.

[2] Man müßte dann schon annehmen, daß die Erzählung, namentlich in V. 22, stark verstümmelt ist. Daß der Reiche in der jüdischen Tradition ein Zöllner ist, mußte natürlich in der christlichen Bearbeitung gestrichen werden.

[3] Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1916, 484.

[4] Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. XXII (mir nicht zugänglich).

[5] Geist des Ostens I (1913/14) 247ff.; vgl. van den Berg van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen[2] (1909) 62; R. Garbe, Indien und das Christentum (1914) 42ff.

[6] F. C. Conybeare, J. Rendel Harris, A. Smith Lewis, The Story of Aḥiḳar[2] 1913, p. LXII—LXVI.

[7] Bibl. Zeitschr. 1914, 29ff. [8] Protestant. Monatshefte 1914, 406ff.

haben auf die Parallelität von Lk 10, 30—37 (barmherziger Samariter) und 2. Chron 28, 5—15 hingewiesen, wozu Orth noch das bekannte Märchenmotiv von den drei Brüdern stellt, die nacheinander einem armen Greis oder Mütterchen begegnen; während die beiden ersten vorübergehen, gibt der dritte bereitwillig sein Brot oder Geld. Zum Gleichnis vom Feigenbaum (Lk 13, 6—9) findet sich eine Parallele in Achikars Parabeln (syrisch) 8, 35 (Charles, The Pseudepigraphica II [p. 775])[1]. Der Weg, auf dem möglicherweise solche Stoffe in die synoptische Tradition gelangt sind, kann natürlich sehr verschieden sein; auch Jesus selbst könnte eine umlaufende Geschichte aufgegriffen haben.

Endlich ist aber auch hier bei dem übrigen Redenstoff zu fragen, ob nicht auch Bildungen der Gemeinde vorliegen. Für Mk 12, 1—12 (die bösen Winzer) und Mt 25, 1—13 (die zehn Jungfrauen) ist das mindestens für die bei den Evangelisten vorliegende Form zu bejahen. Das gilt auch von den sekundären Kompositionen Mk 13, 33—37 und Lk 12, 35—38; ebenso für die Gleichnisse vom verlorenen Groschen und vom Sauerteig, wenn sie oben mit Recht als Analogiebildungen zu denen vom verlorenen Schaf und vom Senfkorn beurteilt worden sind. Im übrigen hat man mit der Möglichkeit zu rechnen, auch wenn man den Nachweis in einzelnen Fällen nicht erbringen kann. Wo der Gegensatz zur jüdischen Moral und Frömmigkeit und die spezifisch eschatologische Stimmung, die das Charakteristikum der Verkündigung Jesu bilden, zum Ausdruck kommt, und wo sich andrerseits keine spezifisch christlichen Züge finden, darf man am ehesten urteilen, ein echtes Gleichnis Jesu zu besitzen.

---

[1] Die von van den Bergh van Eysinga (Indische Einflüsse auf evang. Erzählungen S. 57—59) zur Parabel vom verlorenen Sohn angeführte Parallele kommt nicht in Betracht, so wenig wie das Märchen bei J. G. v. Hahn, Griech. und albanes. Märchen I 1864, S. 140ff., das nur im Eingang das Motiv der beiden gegensätzlichen Brüder ähnlich verwendet. Ebensowenig kommt eine bei Garbe, Indien und das Christentum 41f. angeführte Parallele zu Mk 4, 3ff. in Betracht. — Über hellenistische Parallelen zur Parabel vom Säemann und vom Unkraut unter dem Weizen vgl. H. Windisch, Theol. Tijdschrift LII (1918) 227f.

II. Die Überlieferung des Erzählungsstoffes.

A. Wundergeschichten.

1. Heilungswunder.

Schon unter den Apophthegmata fanden sich einzelne Stücke, in denen ein Heilungswunder berichtet wird: die Sabbatheilungen Mk 3, 1–6 Parr.; Lk 13,10–17; 14,1–6; die Dämonenaustreibung Mt 12, 22–36 Par.; die Heilung der zehn Aussätzigen Lk 17,11–19 und die Geschichten von der Syrophönizierin und vom Hauptmann von Kapernaum Mk 7,24–31; Mt 8,5–13 Par. Diese Stücke sind nicht im Stil der Wundergeschichte erzählt, da das Wunder ganz der apophthegmatischen Pointe dienstbar gemacht ist. Sie werden hier also nur nebensächlich Erwähnung finden. Dagegen liegt Mk 2,1–12 (die Heilung des Paralytischen) eine eigentliche Wundergeschichte vor, die erst sekundär zu einem Apophthegma fortgebildet ist (s. S. 12ff.).

Mk 1,21–28 Par.: der Dämonische in der Synagoge. Die Geschichte ist von Mk in den Zusammenhang des Abschnittes 1,16–39, der offenbar paradigmatisch Jesu Wirksamkeit illustrieren soll, eingefügt. Von V. 21 dürfte etwa der Anfang, καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφ. Bildung des Mk sein und ebenso der Schluß V. 28. Außerdem stammen von ihm V. 22 und in V. 27 die Worte διδαχὴ καινὴ κατ᾽ ἐξουσίαν· καὶ, Stücke, die die Pointe stören (das Motiv aus 6,2f.)[1]. Das gereinigte

[1] Man könnte vermuten (vgl. 1. Aufl.), daß in V. 24 das οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ von Mk hinzugesetzt ist, weil es seine Theorie von der Messiaserkenntnis der Dämonen enthält. Indessen hat mich O. Bauernfeind, Die Worte der Dämonen im Mk-Evg 1927, S. 3—18 (vgl. auch S. 29—34 u. 68f.) überzeugt, daß jene Worte doch wohl im traditionellen dämonologischen Sinne zu verstehen sind, nämlich als „Abwehr"-Worte, die ein von einem Dämon Bedrohter an diesen richtet; seine „Kenntnis" verleiht ihm Macht über den Dämon. Bauernfeinds Versuch, die Worte der Dämonen nicht als Messiasbekenntnisse, sondern als „Abwehr"-Worte zu verstehen, wie wir von solchen ja aus anderen Traditionen auch wissen (vgl. Bauernfeind S. 8,2), scheint mir hier Mk 1,24 geglückt zu sein. Jedoch muß dann die Seltsamkeit hervorgehoben werden, daß hier der Dämon in der Rolle des bedrohten Menschen erscheint, der den „Abwehrspruch" spricht, während Jesus die Rolle des Dämons übernommen hat! (vgl. Mk 5,7). Eine Analogie von Mk 1,24 zur Selbstidentifikation des redenden Menschen mit dem innewohnenden Geist wie bei den samaritanischen Propheten (Bauernfeind S. 1f., 10—12) liegt nicht vor. Denn abgesehen davon, daß jene Identifikation eine technische ist zum Zweck des Zaubers oder des Offenbarungsempfangs, — derjenige, der den „Abwehrspruch" spricht, kann sich ja nicht mit dem bedrohenden Dämon identifizieren! — Eine

Stück[1] zeigt die typischen Züge einer Wundergeschichte, speziell einer Dämonenbeschwörung: 1. der Dämon wittert den Beschwörer und sträubt sich, 2. Bedrohung und Gebot des Beschwörers, 3. Ausfahren des Dämons unter Demonstration, 4. Eindruck auf die Zuschauer (Parallelen unten). — In der Wiedergabe des Lk interessiert das μηδὲν βλάψαν αὐτόν 4, 35, das zeigt, daß Lk das Motiv nicht mehr versteht, sondern die Heilung als solche möglichst stark betonen will.

Mk 5, 1—21 Parr.: der Dämonische in Gerasa[2]. Die Geschichte hat dem Mk wohl schon innerhalb eines überlieferten Komplexes (4, 37—5, 43) vorgelegen. Redaktionsarbeit wird sich, von den Übergängen und V. 8 abgesehen, kaum feststellen lassen; in ihrem Grundbestande ist die Geschichte offenbar wesentlich intakt[3]. Auch sie weist die typischen Züge der Dämonenaustreibungen, und zwar in charakteristischer Abwandlung, auf: 1. Begegnung mit dem Dämon, 2. Schilderung des gefährlichen Charakters solcher Krankheiten, 3. der Dämon wittert den Beschwörer, 4. die Beschwörung, 5. demonstratives Ausfahren des Dämons, 6. Eindruck auf die Zuschauer. — In diesem Fall sind Punkt 4 und 5 besonders ausgestaltet unter Benutzung des Motivs vom betrogenen Teufel. Daß die Erlaubnis, in die Schweine zu fahren, und das Ergebnis, daß nämlich nun die Dämonen um das Logis geprellt sind (Wellhausen), so zu verstehen ist, ist längst erkannt[4]. Ist nicht

---

besondere Frage ist es natürlich, wie Mk die überlieferte Geschichte verstanden hat. Er hat ohne Zweifel das οἶδά σε τίς εἶ κτλ. als Messiasbekenntnis des Dämons aufgefaßt und das φιμώθητι Jesu als Schweigegebot im Sinne seiner Geheimnistheorie (vgl. 3, 11f.) verstanden; vgl. A. Fridrichsen, Le problème du miracle S. 78f.

[1] L. v. Sybel, Theol. Stud. u. Krit. 100 (1927/28) S. 374 erkennt auch, daß sich in Mk 1, 21—28 die Motive des Lehrens und der Wunderheilung stoßen, hält aber mit Unrecht das zweite Motiv für das sekundäre in dieser Geschichte.

[2] Die textkritische Frage lasse ich auf sich beruhen, da sie für unsern Zusammenhang gleichgültig ist.

[3] Vgl. dazu O. Bauernfeind a. a. O. S. 34—56. Mit der Schwierigkeit von V. 8 möchte Bauernfeind lieber auf die Weise fertig werden, daß er annimmt, der Vers habe ursprünglich vor V. 7 (vielleicht an Stelle von V. 6) gestanden. Das erscheint mir (mit den sich bei Bauernfeind S. 48—54 ergebenden komplizierten Erwägungen) zu umständlich.

[4] Vgl. H. Gunkel, Das Märchen im Alten Testament 1917, S. 87; vgl. Aug. Wünsche, Der Sagenkreis vom geprellten Teufel 1905. — Daß die Dämonen nicht in dem Sinne in die Schweine gebannt werden, daß sie mit ihnen zu Grunde gehen (in den Abyssos geschickt werden Lk 8, 31), scheint mir Bauernfeind a. a. O. S. 38—40 richtig festzustellen. Seine Meinung aber, daß die Dämonen nicht die Betrogenen sind, sondern ihrerseits Jesus betrügen, indem sie ihn am Untergang der Herde schuldig machen, so daß er das Land verlassen muß, während sie freilich

ebenso auch Frage und Antwort zu deuten? Denn warum gibt der Dämon gutwillig seinen Namen an, der ihn doch in die Hand des Beschwörers überliefert? Er scheint zu renommieren: λεγιὼν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοί ἐσμεν, ohne zu bemerken, daß er sich damit selbst verrät. Oder muß man annehmen, daß die Geschichte darin verdunkelt ist, daß der Zwang, den der Beschwörer zur Feststellung des Namens ausübte, wegfiel, als die Geschichte auf Jesus übertragen wurde?[1] Denn daß hier ein volkstümlicher Schwank auf Jesus übertragen ist, kann nicht zweifelhaft sein, s. u.[2]. Zur Bitte der Dämonen um eine Konzession und zu der Art der Demonstration s. u. — Die gelegentlich ausmalende und in Kleinigkeiten steigernde Wiedergabe des Lk bietet hier zu besonderen Bemerkungen keinen Anlaß. Mt kürzt wie so oft; warum er zwei Besessene auftreten läßt, wird in dem Abschnitt über die Technik der Erzählung zur Sprache kommen.

Mk 9,14—27 Parr.: der epileptische Knabe. Jedenfalls ist V. 28f. ein redaktioneller Anhang. Am Anfang hat sich die Redaktion wohl auf die störende Einfügung von καὶ γραμματεῖς beschränkt, während in der Textüberlieferung das ursprüngliche ἐλθὼν — εἶδεν (D syr^{sin} codd it) in den Plural verwandelt und so der Zusammenhang mit der vorhergehenden Geschichte verstärkt wurde. Auch V. 15 ist wohl redaktionelle Einfügung. Im übrigen sind in diesem Stück zwei Wundergeschichten verbunden (schon vor Mk), die vermutlich infolge der Ähnlichkeit des Krankheitsfalles und der Heilung zusammenkamen[3]. Die erste Geschichte hat zur Pointe die Gegenüberstellung des Meisters und der Zauberlehrlinge, deren Unfähigkeit die Folie für die Kraft des Meisters bildet (s. u.). Daher ist ursprünglich vorausgesetzt, daß der Meister (natürlich allein) sich von den Schülern getrennt hat und nun wieder zu ihnen

---

die Verbreitung der Wundertat Jesu in diesem Lande nicht hindern können (S. 42—45), leuchtet mir gar nicht ein.

[1] Nach Bauernfeind a. a. O. S. 46f. gibt der Dämon seinen Namen an, weil schon Jesu Frage zwingend war. So mag es sich der christliche Erzähler wohl gedacht haben; aber das kann doch nicht ursprünglich der Sinn der Erzählung gewesen sein! —

[2] Darin hat Bauernfeind recht, daß für den christlichen Erzähler der Dämon die Rolle des Messiasfeindes spielt, und daß in seinem Sinne diese Geschichte wie die vorige Mk 1,21—28 Jesu Messianität voraussetzt. Merkwürdig ist wieder, daß wie dort (vgl. S. 223, 1) in der „Abwehrformel" V. 7 Jesus als der angeredete Dämon erscheint.

[3] Vgl. O. Procksch, Petrus u. Johannes bei Matth. u. Mark. 1920, S. 47f. und Bauernfeind a. a. O. S. 74,1.

stößt; und aus diesem Grunde eignete sich die Geschichte einigermaßen zur Anfügung an die vorausgehende. Die zweite Geschichte hat mehr apophthegmatischen Charakter und beschreibt die Paradoxie des ungläubigen Glaubens. Beweis: 1. Die Jünger spielen nur in V. 14—19 eine Rolle und sind dann verschwunden, während mit V. 21ff. der Vater zur Hauptperson wird, der in V. 17—19 nur eine Nebenrolle spielte. 2. Die Krankheit wird doppelt beschrieben V. 18 und 21f. 3. Das Volk, das nach V. 14 schon anwesend ist, strömt nach V. 25 erst herbei. Reinliche Scheidung ist nicht mehr möglich; die erste Geschichte scheint etwa V. 14—20, die zweite V. 21—27 zu umfassen. Der Schluß der ersten Geschichte ist weggebrochen, wenn er nicht in V. 25 steckt, ebenso der der zweiten, der (von Mk) durch V. 28f. ersetzt ist. Der Versuch, mittels der synoptischen Vergleichung die Sache zu klären, liegt nahe, scheint mir aber nicht zum Ziele zu führen. — Typisch sind wieder die Beschreibungen der Krankheit, die beide dem Vater in den Mund gelegt sind wie Philostr. vit. Apoll. III 38 der Mutter, und deren erste ihre eigentümliche Farbe dadurch erhält, daß die Jünger unfähig sind, zu heilen, während die zweite durch das typische ἐκ παιδιόθεν charakterisiert ist. Ferner begegnet wieder die Reaktion des Dämons V. 20 und 26.

Mt 9,32—34: der stumme Dämonische. Eine Variante zu der S. 10ff. besprochenen Geschichte Mt 12,22—24 Par., wie auch das vorhergehende Stück 9,27—31 eine sekundäre Variante zu 20,29—34 (nach Mk 10,46—52) ist (s. u.). Beide Stücke sind wohl eigene Bildungen des Mt aus traditionellen Motiven, durch die sich Mt Illustrationen für die Heilung der τυφλοί und κωφοί 11,5 schafft. Die Bildung 9,32f. (V. 34 ist später aus 12,24 eingedrungen und fehlt mit Recht D syr^{sin} codd it) ist ganz literarisch und ergibt nichts für den Stil der Wundergeschichten[1].

Mk 1,29—31 Parr.: die Schwiegermutter des Petrus. Durch die Eingangswendung ist das Stück in den Zusammenhang verflochten. Erzählt ist sehr einfach; die heilende Geste (κρατήσας τῆς χειρός) und die Demonstration der erfolgten Heilung (διηκόνει αὐτοῖς) sind stilgemäße Züge. Lk fügt verdeutlichend ἐπετίμησεν τῷ πυρετῷ hinzu. Auffallend ist, daß Mt und Lk nur von der οἰκία Πέτρου bzw. Σίμωνος reden und weder das καὶ Ἀνδρέου noch das μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου unseres Mk-

[1] Schwerlich darf man annehmen, daß in Mt 9,32—34 die Quelle der Mt 12,22—24 Par. erzählten Geschichte erhalten ist, wie Klostermann zu Mt 12,22—24 (anders zu 9,27—34) vermutet.

Textes bringen. In der Tat wird unser Mk-Text unter dem Einfluß von 1,16—20 redigiert sein.

Mk 1,40—45 Parr.: der Aussätzige. In dem καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν V. 42, in den Worten ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς ἀλλά von V. 43 und in V. 45 sind Zusätze des Mk zu sehen[1]. Im übrigen sind die heilende Geste (ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἥψατο) und das Gebot σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ κτλ. als Demonstration der erfolgten Heilung (so hat auch Dibelius richtig geurteilt) stilgemäße Züge.

Mk 2,1—12 Parr.: der Paralytische. Wie S. 12f. gezeigt ist, ist V. 5b—10a auszuschalten; außerdem muß am Anfang irgendwelche redaktionelle Verknüpfung vorliegen, die genau abzugrenzen für unseren Zusammenhang nicht nötig ist. Jedenfalls erfordert die Geschichte, daß der Aufenthalt Jesu in einem Hause berichtet gewesen sein muß. Im übrigen ist stilgemäß erzählt. Der große, in der Überwindung der äußeren Schwierigkeiten dokumentierte Glaube soll natürlich seinen Glanz auf den Wundertäter werfen, der diesen Glauben verdient. Psychologisches Interesse an dem Kranken und seinen Trägern liegt ganz fern wie bei der Haimorrhoissa (s. u.). Das wunderwirkende Wort, Jesu Befehl und seine Ausführung, die den Erfolg demonstriert, und der Eindruck auf das Publikum sind typische Züge.

Mk 7,32—37: der Taubstumme. V. 31 gehört als redaktioneller Schluß zum vorigen Stück; das Schweigewort V. 36, das den Zusammenhang unterbricht, ist Bildung des Mk. Stilgemäße Züge sind hier die Manipulation, das Zauberwort als ῥῆσις βαρβαρική (s. u.) und der Eindruck des Wunders V. 37; dazu gehört aber auch die Absonderung des Kranken (s. u.). Mt hat die Geschichte zu einem Sammelbericht von Krankenheilungen aller Art gemacht.

Mk 8,22—27a: der Blinde. Der erste Satz in V. 22: καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαιδάν, gehört der Redaktion, die die Einzelgeschichten in den geographischen und chronologischen Zusammenhang fügt (s. u.); denn ursprünglich spielt die Geschichte in, bzw. bei einer κώμη (V. 23), was Bethsaida nicht ist. Redaktioneller Schluß ist auch V. 27a[2]. Der ur-

[1] A. Fridrichsen, Le problème du miracle S. 80f. meint, daß das Schweigegebot Mk 1,44 (im Unterschied von 5,43; 7,36) nicht auf die Redaktion des Mk zurückgeht, sondern schon in der ihm überkommenen Geschichte haftete, und daß es apologetischen Sinn (vgl. Mt 12,15—20) hatte: Jesus macht nicht Reklame für seine Wunder wie ein Magier. Ich halte das für unwahrscheinlich.

[2] Übrigens ergibt sich so, daß in V. 22 Bethsaida sicher die richtige Lesart ist; denn nur Bethsaida kann als Cäsarea Philippi benachbart gelten.

sprüngliche Schluß ist offenbar das καὶ ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ V. 26, was dem ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου 2,11; 5,19 entspricht. Mit λέγων κτλ. V. 26 hat Mk sein Schweigegebot angehängt. Im übrigen ist die Geschichte vom selben Typus wie die vorige; sie weist fast genau dieselben Züge auf und ist wohl als Variante zu beurteilen. Eigentümlich ist nur, daß das Zauberwort fehlt, und daß sich die Heilung stufenweise vollzieht; dazu s. u.

Mk 10,46–52 Parr.: der blinde Bartimaios. Die Geschichte verrät sich dadurch als sekundär, daß der Blinde mit Namen genannt ist (s. u.); es ist der einzige Eigenname in einer synoptischen Wundergeschichte außer Mk 5,22 (s. u.). Immerhin ist möglich, daß der Name, der bei Mt und Lk fehlt, erst später in Mk eingesetzt ist. Aber auch die enge Verflechtung der Geschichte in den Zusammenhang scheint zu zeigen, daß sie in der vorliegenden Form eine späte Bildung ist. Ist sie etwa hierher gestellt, weil sie ursprünglich in Jericho lokalisiert war? Singulär ist auch, daß Jesus als Davidsohn angeredet wird (Mt 9,27; 15,22 sind sekundär), was mit dem ῥαββουνεί V. 51 zu kollidieren scheint. Es ist kaum möglich, eine ursprüngliche, stilgemäß erzählte Wundergeschichte als Grundlage zu erkennen. – Bei Mt ist 20,34 der Gestus des Berührens hinzugekommen; die Wiedergabe des Lk bietet für unseren Zusammenhang nichts Bemerkenswertes. Warum bei Mt aus dem einen Blinden zwei geworden sind, darüber s. u.

Mt 9,27–31: zwei Blinde. Wie Mt 9,32–34 sekundäre schriftstellerische Arbeit des Mt (s. o.), zu der er typische Mk-Motive verwendet hat. Wieder fällt wie 20,29ff.; 8,28ff. die Zweizahl der Geheilten auf, s. u.

Mk 5,21–43 Parr.: Haimorhoissa und Tochter des Synagogenvorstehers. Eigenartig ist die Verflechtung zweier Wundergeschichten, die dem Mk schon vorgelegen zu haben scheint[1], wie auch die redaktionelle Verknüpfung mit dem vorigen V. 21 nicht erst von ihm stammen wird. Redaktionsarbeit ist wohl auch V. 37, durch den V. 40 unpassend antizipiert und die Geschichte in engere Verbindung mit dem „Leben Jesu" gesetzt wird. Von Mk scheint mir V. 37 freilich nicht zu stammen, da ich die meisten Stellen, an denen einzelne mit Namen genannte Jünger als Begleiter Jesu auftreten, einer früheren Traditionsstufe zuschreibe (s. u.). Auf Mk dagegen geht das den Zusammenhang unterbrechende Schweigegebot V. 43a zurück.

Daß es sich um zwei ursprünglich isolierte Wundergeschichten handelt,

[1] Anders Arn. Meyer, Festg. f. Jülicher S. 40.

ist mir nicht zweifelhaft, und das Motiv der Verknüpfung scheint mir am Tage zu liegen: der zwischen die Mitteilung des Vaters V. 23 ἐσχάτως ἔχει und die Botschaft der Leute V. 35 ἀπέθανεν fallende Weg sollte als ein einigermaßen beträchtlicher Zeitabstand zur Empfindung kommen. Übrigens war ursprünglich wohl V. 21b die Einleitung zur Geschichte von der Haimorhoissa: (καὶ) συνήχθη ὄχλος πολὺς ἐπ' αὐτόν. καὶ (V. 25) γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος . . . Denn nur für diese Geschichte ist die Volksmenge Voraussetzung, nicht für die von der Totenerweckung.

Beide Wundergeschichten enthalten stilgemäße Züge (Parallelen s. u.): Typisch ist die Angabe der Krankheitsdauer V. 25 und die Betonung der vergeblichen Bemühungen der Ärzte V. 26, die die Schwere des Leidens und damit die Größe des Wunders hervorheben soll. Typisch ist das hier besonders ausgestaltete Motiv der Berührung V. 27—32, typisch auch die Plötzlichkeit der Heilung V. 29. In der Erweckungsgeschichte ist eigenartig, wie die Spannung dadurch hervorgerufen wird, daß Jesus zu einer Todkranken gerufen wird und dann zu einer Gestorbenen kommt. Das typische Motiv der Steigerung durch Hervorhebung der Größe der Aufgabe ist wohl hierdurch (vgl. bes. V. 35) wie durch das Gelächter der klagenden Menge V. 38—40a vertreten. Typisch ist weiter die Entfernung des Publikums V. 40, die Geste und das Zauberwort V. 41, die Plötzlichkeit des Wunders V. 42 und die Altersangabe, die hier an wirksamer Stelle V. 42 nachgebracht wird zugleich mit dem Bericht des Eindrucks des Wunders. Typisch ist endlich die Aufforderung, der Erweckten zu essen zu geben V. 43, die nämlich hier das Motiv der Demonstration bildet; der Fall liegt hier besonders deutlich; denn wollte man die Aufforderung als ärztliche Maßregel erklären, so läge eine geradezu groteske Vermischung von Wunderbarem und Rationalem vor[1]. Vielmehr wird die Realität der Auferweckung durch das Essen gerade deshalb demonstriert, weil Geister (Revenants) keine menschliche Speise zu sich nehmen[2].

[1] Vgl. auch die Paraphrase bei K. Bornhäuser, Das Wirken des Christus 1921, S. 56: „Es wandelt und bekommt zu essen. Es ist wirklich und wahrhaftig lebendig." So hat auch schon Catene 321 richtig erklärt: εἰς ἀπόδειξιν τοῦ ἀληθῶς αὐτὴν ἐγηγέρθαι (Klostermann). Da das Essen nicht eigentlich die „Genesung" dokumentiert, so ist die von Strack-B. I 10 und von Klostermann genannte Stelle Berakh. 5, 9d, 21 keine eigentliche Parallele.

[2] So erweist der Auferstandene Lk 24, 41—43 dadurch, daß er Speise zu sich nimmt, daß er kein „πνεῦμα" ist. Vgl. Deutsche Märchen seit Grimm I (Märchen d. Weltlit.) S. 194; Zigeuner-Märchen (ebenda) S. 117; Des Knaben Wunderhorn I 1819, S. 69 (Schluß von „Die Eile der Zeit in Gott").

Im üblichen Mk-Text ist der Vater des Mädchens Jairus genannt; da der Name in D und bei Mt fehlt, wird man ihn nach den Analogien (s. u.) für sekundär halten. Er wird aus Lk eingedrungen sein.

Lk 7, 11–17: der Jüngling zu Nain. V. 17 ist redaktionelle Bildung des Lk, nachdem V. 16 schon den stilgemäßen Schluß gebracht hat. Am Anfang wird das ἐγένετο ἐν τῷ ἑξῆς von Lk stammen, vielleicht auch der Name Nain; jedoch muß schon ursprünglich erzählt gewesen sein, daß Jesus zu einer Stadt kam. Die Geschichte zeigt den hellenistischen Typus des Erweckungswunders; s. u. die Parallelen dafür, daß der Wundertäter dem Sarge begegnet. Typisch ist auch der ὄχλος ἱκανὸς der Begleitung, der als Zeuge fungiert. Als typisch darf man wohl auch bezeichnen, daß die Mutter des Erweckten eine Witwe ist; vgl. 3. Reg 17, 17 ff. Typisch ist endlich der Eindruck des Wunders V. 16, der in LXX-Terminologie formuliert ist. Die verschiedenen genannten Momente machen hellenistisches Judenchristentum als den Ursprungsort der gewiß ziemlich sekundären Bildung wahrscheinlich.

2. Naturwunder.

Mk 4, 37–41 Parr.: die Sturmbeschwörung. In V. 35 f. steckt die redaktionelle Arbeit des Mk, die nicht mehr reinlich auszuscheiden ist. Weil das Schlafen Jesu V. 38 zum Grundbestande der Geschichte gehört (s. u.), wird ursprünglich auch die Nennung der späten Stunde zur Einleitung gehört haben. Dagegen gehört das ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ der Redaktion; ihr gehört auch das ὡς ἦν (ἐν τῷ πλοίῳ) an, das mit V. 1 ff. verbindet, während die Erwähnung der ἄλλα πλοῖα alt ist und infolge der Redaktion unverständlich geworden ist[1]. – Typisch ist die Bedrohung der Elemente durch das Wort V. 39 und der Eindruck V. 41 (die Frage V. 41 steht natürlich nicht auf gleicher Stufe mit den „Jüngerfragen" des Mk). – Merkwürdig ist in der Wiedergabe des Mt (8, 27), daß die ἄνθρωποι sich wundern. Wenn darin nicht ein älterer Mk-Text zum Vorschein kommt, so kann sich darin wohl nur das instinktive Gefühl äußern, daß es sich im Grunde um eine zusammenhangslose Wundergeschichte handelt.

[1] K. L. Schmidts Skepsis gegen solche Analyse verstehe ich nicht. Seine bei einer Konfrontierung von Wellhausen und J. Weiß (Der Rahmen der Geschichte Jesu S. 137, 1) gestellte merkwürdige Frage: „Was soll man z. B. zu folgender Tabelle von Meinungen sagen?" ist einfach zu beantworten: die methodische Analyse Wellhausens hat durchweg recht gegenüber der von Impressionen geleiteten von J. Weiß.

Mk 6, 45–52 Par.: das Seewandeln. Man könnte den Versuch machen, diese Geschichte als Variante der vorigen anzusehen. Die Stillung des Sturmes, die auch hier (V. 48. 51) eine Rolle spielt, wäre dann das ursprüngliche Motiv, das dadurch verschoben wurde, daß das Seewandeln hinzukam und zum Hauptmotiv wurde. Dies Motiv hätte dann Mt 14, 28–31 eine weitere Steigerung erfahren; endlich wäre dann Joh 6, 16–26 das Sturmmotiv ganz verschwunden und das Motiv des Seewandelns um das der wunderbaren Landung vermehrt worden. Diese beiden letzten Beobachtungen sind zwar richtig; aber das ursprüngliche Motiv dieser Geschichte ist doch das Seewandeln, zu dem das Sturmmotiv (aus 4, 37–41) sekundär hinzugekommen ist. Infolgedessen nämlich ist das ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς V. 48 unverständlich geworden, in dem offenbar Ursprüngliches steckt. Damit hängt auch die nachgetragene Motivierung V. 50 zusammen: πάντες γὰρ αὐτὸν εἶδαν καὶ ἐταράχθησαν, die mit V. 49 (οἱ δὲ ἰδόντες αὐτὸν ... ἔδοξαν ὅτι φάντασμά ἐστιν καὶ ἀνέκραξαν) kollidiert. – Ob dem Mk diese Mischbildung schon vorlag, wird sich nicht sicher sagen lassen; auf ihn geht jedenfalls V. 52 (der Jüngerunverstand) zurück. – Die schon genannte Erweiterung Mt 14, 28–31 variiert das aus Mk 9, 14ff. bekannte Motiv des dem Meister unterlegenen Jüngers, wenn sie nicht lehrhaft-symbolischen Charakter hat. Den Schluß hat Mt (V. 33) verchristlicht. Am Anfang steckt die redaktionelle Verknüpfungsarbeit des Mk in V. 45f.: die für die folgende Geschichte notwendige Trennung Jesu von den Jüngern ist doppelt motiviert: 1. Jesus will das Volk entlassen, 2. er will allein beten. Die erste Motivierung ist Redaktionsarbeit, die 6, 47–52 mit V. 34–44 verknüpfen soll; zudem sieht man nicht ein, warum bei der „Entlassung" des Volks die Jünger hinderlich sind und vorausfahren müssen.

Mk 6, 34–44 Parr.: die Speisung der Fünftausend. Am Anfang wird die redaktionelle Tätigkeit des Mk eingegriffen haben. Jesu σπλαγχνίζεσθαι wird sich ursprünglich wie 8, 1f. auf den Hunger der Menge bezogen haben, und das Lehren Jesu wird ein sekundäres Motiv sein, mittels dessen Mk das überlieferte Wort von den hirtenlosen Schafen untergebracht hat. Der Aufbau der Geschichte ist stilgemäß: der Dialog zwischen Jesus und den Jüngern steigert die Spannung; das Wunder der Vermehrung wird nur am Erfolg, dem Austeilen, Essen und Sattwerden illustriert. Ein Schlußeffekt ist das Überbleiben von mehr Resten als am Anfang Vorräte da waren, und wirkungsvoll ist die Zahl der Gesättigten ans Ende gestellt. Charakte-

ristisch ist, daß in der Wiedergabe des Mt und Lk stilwidrige Änderungen da ansetzen, wo sich die redaktionelle Stelle des Mk befindet, indem beide Jesu Lehrtätigkeit um die Heiltätigkeit vermehren und Lk außerdem nach seiner Art den Gegenstand der Belehrung (περὶ τῆς βασιλείας τ. ϑ. 9, 11, vgl. 4, 43; 21, 31) angibt. Im übrigen ist erwähnenswert, daß bei Mt (14, 21) in dem χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων ein steigernder Zug hinzugetreten ist.

Mk 8, 1—9 Par.: die Speisung der Viertausend. Eine Variante der vorigen Geschichte; ihr gegenüber darin ursprünglicher, daß sich am Eingang kaum eine wesentliche redaktionelle Erweiterung findet; wohl auch darin, daß in V. 3 eine Reflexion auf die κύκλῳ ἀγροὺς καὶ κώμας fehlt; vielleicht auch — wenn die nachträglich V. 6 erwähnten ἰχϑύδια nachträglich aus 6, 34—44 in den Text geraten sind — darin, daß hier nicht von Fischen berichtet wird. Im übrigen aber ist die Variante sekundär; denn 1. beginnt hier die Handlung mit der eigenen Initiative Jesu (V. 1f., (s. S. 69f.; 2. ist aus dem Referat ἐσπλαγχνίσϑη 6, 35 direkte Rede σπλαγχνίζομαι 8, 2 geworden; 3. ist aus der Aufforderung der Jünger 6, 36 eine Reflexion Jesu 8, 3 geworden. Im übrigen sind beide Geschichten genau gleich gebaut. — Auch hier hat Mt am Schluß die gleiche Steigerung wie das erstemal angebracht.

Lk 5, 1—11: der Fischzug des Petrus. Die Geschichte, die ihrer Bedeutung nach zu den Legenden gehört (s. u.), kommt hier wegen des in ihr erzählten Wunders in Betracht. Das Wunder dürfte ebenso wie die Berufungsgeschichten Mk 1, 16—20 Par. (s. S. 26f.) aus dem Wort von den „Menschenfischern" (V. 10) herausgesponnen sein als dessen symbolische Vorausdarstellung. Ob dabei ein Märchenmotiv eingewirkt hat, mag zweifelhaft bleiben[1]. Die Komposition ist sekundär: die Exposition V. 1—3 ist nach Mk 1, 16—20; 4, 1f. gebildet, und Jesus ergreift selbst die Initiative (s. S. 69f.). Die Variante Joh. 21, 1—14 scheint mir eine spätere Fassung zu sein, die auf Lk irgendwie zurückgehen wird[2].

Mk 11, 12—14. 20 Par.: die Verfluchung des Feigenbaumes. Es ist anzunehmen, daß die Verfluchung und ihr Erfolg ursprünglich zusammen berichtet waren, und daß die Trennung durch V. 15—19 auf einer redaktionellen Tätigkeit beruht, die auch den freilich nicht

[1] Vgl. Klostermann zu Lk 5, 1—11.

[2] Vgl. die Analyse von Joh 21, 1—14 bei L. Brun, Die Auferstehung Christi in der urchristl. Überlieferung 1925 S. 58.

ursprünglichen, aber doch auf einer früheren Traditionsstufe wohl einmal bestehenden Zusammenhang von 11,15–19 mit 11,27–33 zerrissen hat (s. S. 18f.). Man wird diese redaktionelle Arbeit dem Verf. des Mk-Evg. zuschreiben und dann vielleicht auch annehmen müssen, daß er die Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaums selbst redigiert hat. Jetzt läuft die Geschichte in ein Apophthegma aus (V. 21–26), was sicher sekundär ist (S. 24); der verdorrte Feigenbaum ist in der Tat ein „sonderbarer Beweis des Glaubens" (Wellhausen). Der Schluß des ersten Stücks (καὶ ἤκουον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ V. 14) und der Anfang des zweiten (καὶ παραπορευόμενοι πρωὶ εἶδον τὴν συκῆν ἐξηραμμένην ἐκ ῥιζῶν V. 20) kann ursprünglich sein, und vielleicht schloß ursprünglich die Geschichte schon mit V. 20. Im Beginn V. 12 steckt die redaktionelle Arbeit, die das Stück in den Zusammenhang einfügt, ohne daß sie mit Sicherheit abgegrenzt werden könnte. — Dem Mt hat die Geschichte m. E. schon in der Form vorgelegen, wie wir sie bei Mk lesen; er hat die Schachtelung beseitigt und, einem typischen Motive folgend, die Plötzlichkeit des Wunders konstatiert.

Mt 17,24–27: der Stater im Fischmaul. Die Geschichte fällt schon aus dem Rahmen der Wundergeschichten heraus; denn das Wunder ist Nebensache, der lehrhafte Zweck die Hauptsache[1]. Die apophthegmatische Seite des Stücks und die Möglichkeit seiner Herkunft sind S. 34f. schon besprochen worden.

3. Form und Geschichte der Wundergeschichten[2].

Joh 20,30f. zeigt, wie Dibelius (Formgeschichte 18, 2) mit Recht hervorhebt, daß es zum Wesen des Evangeliums gehört, Wundergeschichten zu enthalten. Dem entspricht ganz der Sinn und die Form

[1] Dieses Wunder gehört in die Kategorie der „wunderbaren Selbsthilfe" (M. Dibelius, Theol. Rundschau NF 1, 1929, S. 206; auch: Evangelium u. Welt 1929, S. 51), deren Motiv in der Heiligenlegende verbreitet ist.

[2] Das Buch von Anton Fridrichsen, Le problème du miracle 1925 behandelt die Frage, welche Bedeutung die Wunder und Wundergeschichten für das älteste Christentum, speziell für die Mission hatten, und es interpretiert von da aus die neutestamentlichen (bes. synoptischen) Wundergeschichten und Worte über das Wunder. — Bei Fridrichsen S. 114f. reiche Literaturangaben zu den Wundergeschichten und zur Wunderfrage überhaupt. — H. Rust, Die Wunder der Bibel (I. Die Visionen des NT, II. Das Zungenreden, III. Die Weissagungen; in: Die Okkulte Welt Nr. 67/70. 103. 129, ohne Jahreszahlen) will auf Grund der Erforschung der okkulten Phänomene Kriterien zur Unterscheidung wirklicher Vorgänge von Produkten der Phantasie oder Kombination gewinnen.

der synoptischen Wundergeschichten. Sie werden nicht als merkwürdige Begebenheiten überhaupt erzählt, sondern als Wunder Jesu. Dadurch ist es auch z. T. bedingt, daß die Heilungen überwiegen und die Naturwunder relativ selten sind. Aber ihr Zweck ist doch nicht ein im eigentlichen Sinne biographischer. Die wunderbaren Taten sind nicht Erweise des Charakters Jesu, sondern seiner messianischen Kraft bzw. seiner göttlichen Macht. In der Regel wird deshalb auch nicht ein Motiv Jesu genannt, etwa sein Mitleid oder die Absicht, den Glauben zu wecken[1]. Den Evangelisten kommt deshalb auch das Problem nicht zum Bewußtsein, das in dem Verhältnis von Jesu Wundertätigkeit zu seiner Verweigerung eines Zeichens liegt. Die Wunder sind gleichsam etwas von seinem individuellen Wollen Losgelöstes, automatisch Funktionierendes[2]. Besonders deutlich ist das in der Geschichte von der Haimorhoissa: Jesus spürt, nachdem die Frau ihn unbemerkt berührt hat, daß eine δύναμις aus ihm herausgegangen ist. Deshalb stehen auch die Dämonenaustreibungen an erster Stelle als Hauptbeweise der Messianität Jesu. Dem entspricht ferner, daß auf die innere Disposition der Geheilten so gut wie nie Bedacht genommen wird. Es versteht sich freilich von selbst, daß für die Krankenheilungen die πίστις derer, die um die Heilung bitten, Bedingung ist. Aber diese πίστις bedeutet nicht ein gläubiges Verhältnis zur Verkündigung Jesu oder zu seiner Persönlichkeit im modernen Sinne, sondern sie ist das Vertrauen zum Wundertäter, das man ihm schuldig ist[3]. Die Leute von Nazareth haben es ihrer ἀπιστία zuzuschreiben, wenn Jesus bei ihnen keine Wunder tut (Mk 6, 6; s. S. 31, 1). Wie wenig die πίστις aus psychologischem Interesse, gar als psychische Bedingung der Möglichkeit der Heilung, genannt ist, zeigt, daß es gar nicht die πίστις der Kranken zu sein braucht, auf Grund deren Jesus die Heilung gewährt, sondern

---

[1] Das Mitleid ist nur selten genannt: vielleicht Mk 1, 41, doch ist hier wohl ursprünglich ὀργισθείς, nicht σπλαγχνισθείς; 8, 2 (anders 6, 34; vgl. Mt 14, 14); Mt 20, 34 (anders Mk 10, 52); Lk 7, 13. Auch A. Frövig, Das Selbstbewußtsein Jesu als Lehrer und Wundertäter 1918, sieht (S. 256 ff.), daß das Mitleid nicht als das eigentliche Motiv der Wunder Jesu gedacht ist.

[2] Vgl. J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien 1911, S. 157: „Seine Wunder sind nur unfreiwillige Durchbrüche seiner wahren Natur." Ebenso El. Bickermann, ZNW 22 (1923), S. 134.

[3] „La foi, c'est le tribut dû au grand prophète", Fridrichsen, Probl. d. mir. S. 51. Vgl. überhaupt den Abschnitt S. 51–56 bei Fridrichsen u. die Anm. S. 120 f. Das ἀπιστεῖν als Beleidigung des Heilgottes: vgl. O. Weinreich, Antike Heilungswunder 1909, S. 87 f.

es kann die πίστις derer sein, die für einen Kranken Heilung erbitten (Mk 2, 5; 9, 24; Mt 8, 10; 15, 28). Da die πίστις die Anerkennung Jesu bedeutet, so fällt auf Jesus, dem sie gilt, nicht auf den Kranken, alles Licht. Deshalb ist z. B. über den Seelenzustand des Paralytischen Mk 2, 1—12 nicht reflektiert; der Kranke kommt nur als Objekt der wunderbaren Heilung in Betracht. Deshalb ist auch mit dem Bericht des geschehenen Wunders das Interesse an den Geheilten verschwunden. Weder die dankbare Freude des Paralytischen noch die des Vaters Mk 9, 14—27 wird berichtet. Nur Mk 5, 19 heißt es im redaktionellen Anhang, der Geheilte habe gebeten, ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾖ, was aber wohl nur als Anlaß zu dem Befehl dienen soll, Jesu Ruhm auch in der Dekapolis zu verkünden[1]). (Ein besonderer Fall liegt Lk 17, 11—19 vor, wo die Wundergeschichte apophthegmatischen Charakter erhalten hat und nun die Pointe in dem Gegensatz von Dankbarkeit und Undankbarkeit beruht.) Ähnliches gilt auch für die anderen Wundergeschichten; ihnen fehlt gleichsam der Schluß. So fehlt nach den Speisungsgeschichten eine Angabe über den Eindruck des Wunders, wie besonders die sekundäre Fortbildung Joh 6, 14f. deutlich macht. Ebenso nach der Geschichte vom Seewandeln, wo auch Joh das Bedürfnis apokrypher Weiterbildung zeigt (6, 22ff.). Wenn Mk 4, 41 den Eindruck der Sturmbeschwörung berichtet, so geschieht es deutlich ohne psychologisches Interesse an den Jüngern, vielmehr nur zu dem Zweck, die Größe des Wunders hervorzuheben. Insofern ist der Stil der Wundergeschichten mit dem der Apophthegmata verwandt (S. 66f.): das „Fehlen des Porträts" (Dibelius l. c. S. 24) und was damit zusammenhängt, ist für beide charakteristisch. Hier wie dort kommt es nur auf die Pointe an, dort den Ausspruch Jesu, hier das Wunder. Für die Konsequenzen des Wunders im Zusammenhang der Geschichte Jesu interessiert sich erst Joh, bei dem die Wunder von Kap. 5 an die Situation

[1] Ich halte es nicht für möglich, Mk 5, 19f. im Sinne eines Schweigegebotes zu erklären: der Geheilte soll nur in seinem Hause, als dem Orte der Heimlichkeit, von Jesu Tat erzählen; aber er übertritt dies Gebot (Wrede, Messiasgeh. S. 140f.). Mag Mk vielleicht so verstanden haben, so kann das doch nicht der ursprüngliche Sinn der (dem Mk offenbar schon gegebenen) Verse sein. Darin hat O. Bauernfeind a. a. O. S. 44f. 69f. ganz recht; daß V. 19f. als der endgültige Sieg Jesu über die Dämonen gedacht ist (s. o. S. 224, 4), glaube ich freilich nicht. Fridrichsen a. a. O. S. 82 wird recht haben: „Ces paroles de Jésus après la guérison sont la voix du missionaire, qui se sert du miracle pour propager la foi. Il en était du christianisme primitif comme de toute autre œuvre missionaire, la propagande se faisait en grande partie par la famille."

für Jesu Auseinandersetzung mit den „Juden" schaffen, und bei dem Jesu Wunder schließlich den Anstoß zur Katastrophe geben (11, 45ff.; 12, 9f.[1]).

Unter diesem Gesichtspunkt ist der Stil der Wundergeschichten im einzelnen zu betrachten. Beiträge zur Phänomenologie der Wundergeschichte finden sich mancherwärts, besonders bei O. Weinreich, Antike Heilungswunder[2]. Auch das Folgende stellt nur einen knappen Beitrag dar, soweit er für das Verständnis der synoptischen Wundergeschichten erforderlich ist[3].

Für die Exposition der Wundergeschichte sind Züge charakteristisch, die die Schwere des Leidens schildern, um die Tat des Heilands ins rechte Licht zu rücken.

Die Dauer der Krankheit: Mk 5, 25f. (12 Jahre); 9, 21 (ἐκ παιδιόθεν); Lk 13, 11; Act 3, 2; 4, 22; 9, 33; 14, 8; Joh 9, 1; Philostr. vit. Apoll. III 38; Ditt. Syll. II 802, 95; 805, 5; Neugriech. Märchen hrsg. v. P. Kretschmer (in „Die Märchen der Weltliteratur", Jena, Diederichs) 1917, S. 237.

(Hierher wird auch die Angabe des Alters des Kranken bzw. Toten gehören: Mk 5, 42; vit. Apoll. III 38. 39.)

Der schreckliche oder gefährliche Charakter der Krankheit: Mk 5, 3—5; 9, 18. 22; act. Thom. 64, p. 181, 6ss.; Lucian Philops. 11. 16 (καταπίπτοντας πρὸς τὴν σελήνην καὶ τὼ ὀφθαλμὼ διαστρέφοντας καὶ ἀφροῦ πιμπλαμένους τὸ στόμα); vit. Apoll. IV 20.

Vergebliche Versuche der Ärzte: Mk 5, 26; Tob 2, 10; Parallelen bei Weinreich a. a. O. 195—197; ferner Neugriech. Märchen S. 237.

Zweifel und verächtliche Äußerungen gegenüber dem Heiland: Mk 5, 40 (κατεγέλων αὐτοῦ); 4. Reg 5, 11; IG IV 951, 23f. (ἀπίστει τοῖς ἰάμασιν καὶ ὑποδιέσυρε τὰ ἐπιγράμματα). 35f. (τῶν ἰαμάτων τινὰ διεγέλα). 74f. (ἔψεγον δή τινες . . τὰν εὐηθίαν αὐτοῦ τὸ νομίζειν βλεψεῖσθαι . . .). 84f.; vit. Apoll. IV 45; vgl. Weinreich a. a. O. S. 87f.

Hier kann auch das Motiv der Gegenüberstellung von Meister und Schüler seinen Sitz haben: Mk 9, 14ff.; Mt 14, 28—31?; 4. Reg 4, 31; Lucian Philops. 36; Aelian de nat. an. IX 33. Vgl. Weinreich a. a. O. S. 81ff. und Bolte-Polivka, Anm. zu den K. H. M. II S. 162 zu Nr. 81.

Bei Totenerweckungen ist es offenbar ein traditioneller Zug, daß der Heiland dem Leichenzug begegnet: Lk 7, 11ff.; vit. Apoll. IV 45; Apul. Florida 19; vgl. Weinreich 171—173. IG IV 952, 27ff. begegnet der Gott einer Kranken, die auf der Bahre getragen wird.

---

[1] Ein Ansatzpunkt für diese Betrachtung liegt etwa Mk 3, 6 vor; jedoch ist hier nicht eigentlich das Wunder, sondern der Sabbatbruch das Wesentliche.

[2] Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten VIII 1, Gießen 1909.

[3] Daß man den Stil der Wundererzählungen, weil er sich durch eine gewisse Breite von den Apophthegmen unterscheidet und die auch außerhalb des Urchristentums üblichen Motive aufweist, als „profan", „weltlich" oder „weltläufig" bezeichnen müsse (M. Dibelius, Formgeschichte S. 41f.; Geschichte der urchristl. Lit. I 1926, S. 28; Evangelium u. Welt S. 51f.), leuchtet mir nicht ein.

Für das Wunder selbst ist charakteristisch, daß fast nie der wunderbare Vorgang selbst geschildert wird, etwa die Vermehrung des Brotes unter den Händen des Wundertäters, sondern die begleitenden Umstände.

Unter den Gesichtspunkt, der die Exposition beherrscht, fällt es noch, wenn die Schwierigkeit der Heilung betont wird wie Tac. hist. IV 81. In den neutestamentlichen Wundergeschichten ist das insofern der Fall, als einigemale besondere Manipulationen berichtet werden: Mk 7, 33; 8, 23[1]. Es ist aber charakteristisch, wie selten das geschieht, während das in hellenistischen Wunderberichten sehr oft der Fall ist[2], z. B. Jos. ant. VIII 2, 5, wo der jüdische Beschwörer Eleasar den Dämon mittels eines Ringes, in dem sich eine Wurzel nach der Anweisung Salomos befindet, aus der Nase des Besessenen zieht; ferner Lucian Philops. 11, wo ein Stück vom Grabstein einer Jungfrau an den kranken Fuß herangebracht wird; vgl. die Manipulationen und sozusagen operativen Eingriffe IG IV 951, 27 f. 40 f. 77. 99 f. 120 f. usw.; vgl. Weinreich 173, 3. Daß das Abdecken des Daches Mk 2, 4 auf einen exorzistischen Brauch zurückgeht (dem Dämon soll der richtige Weg in das Haus verborgen bleiben), hat H. Jahnow (ZNW 24, 1925, S. 155—158) wahrscheinlich gemacht[3]. Die christliche Tradition hat aber den Sinn dieses Motivs vergessen oder umgedeutet, indem sie das Abdecken des Daches durch die das Haus umdrängende Volksmenge motiviert; Mt läßt es ganz fort.

Sonst wird erzählt, daß der Heiland an den Kranken (etwa an sein Lager) herantritt: Lk 4, 39 (ἐπιστάς); IG IV 951, 37. 69; Lucian Philops. 16 (ἐπειδὰν γὰρ ἐπιστῇ κειμένοις); Diod. Sic. I 25; Suidas unter Θεόπομπος, vgl. Weinreich 1 ff.; G. Dehn, Arch. Jahrb. 1913, S. 399 ff.: Sarapis tritt an das Krankenbett, um zu heilen.

Häufig ist der wunderwirkende Gestus die Berührung (mit der Hand), wobei schwer zu sagen ist, ob dabei die primitive Vorstellung noch lebendig ist, daß es sich um Kraftübertragung handelt. Berührung mit der Hand oder Handergreifung: Mk 1, 31. 41; 5, 41; 7, 33; 8, 22; Mt 9, 29; 20, 34; Lk 7, 14; 13, 13; 14, 4; Act 3, 7; (9, 41, hier nicht mehr verstanden und an falscher Stelle berichtet); 28, 8; Berakh. 5 b; P. Kil. 9, 32 b, 23. 35 (Strack-B. II 2 f.; IV 771); act. Thom. 53 p. 169, 14 s.; vit. Apoll. III 39; IV 45; Weinreich 1—75; J. Behm, Die

---

[1] Zur Verwendung des Speichels vgl. O. Weinreich a. a. O. S. 97 f.; Klostermann zu Mk 7, 33; außer dem dort Genannten: Doughty, Travels in Arabia deserta I 1888, S. 527; S. Seligmann, Der böse Blick I 1910, S. 293—298; J. J. Heß, ZAW 35 (1915), S. 130 f. (Speichel mit Wasser gemischt zur Heilung von Blindheit, mit Erde gemischt zur Heilung von Hautkrankheiten); K. Sittl, Die Gebärden der Griechen u. Römer 1890, S. 120; J. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual 1909, S. 118 ff. 130 ff. — Häufig in Märchen; vgl. aus den „Märchen der Weltlit." (Jena) Ind. Märchen S. 227. 233; Afrikan. M. S. 257; Südsee-M. S. 224 f.; Turkestan. M. S. 115. Vgl. auch Bin Gorion, Der Born Judas II S. 33 f.

[2] Die kirchlichen Schriftsteller heben denn auch diesen Unterschied hervor; vgl. Fridrichsen, probl. du mir. S. 61.

[3] Die Einwände, die S. Krauß ZNW 25 (1926), S. 307—310 dagegen erhoben hat, sind nicht durchschlagend.

Handauflegung im Urchristentum (1911) 102—116[1]. Berührung des Gewandes: Mk 5, 27—29; 6, 56; Mt 14, 36; Act (5, 15) 19, 12.

Das wunderwirkende Wort: Mk 1, 41; 2, 11; 3, 5; 10, 52; Lk 8, 54; 13, 12; 17, 14; Jos. ant. VIII 2, 5; Lucian Philops. 7f. 10. 11. 12. 16 (ἐξᾴδοντες) usw.

Das wunderwirkende Wort wird gerne in fremde, unverständliche Laute gekleidet bzw. in fremdsprachlicher Form weiter überliefert: Mk 5, 41; 7, 34; Jos. ant. VIII 2, 5; Lucian Philops. 9 (ῥῆσις βαρβαρική); 31 (προχειρισάμενος τὴν φρικωδεστάτην ἐπίρρησιν αἰγυπτιάζων τῇ φωνῇ); vit. Apoll. IV 45 (καί τι ἀφανῶς ἐπειπών); vgl. Orig. c. Cels. I 24; V 45; A. Dieterich, Mithrasliturgie² 39f. 221; H. Leisegang, Pneuma Hagion S. 102, 1; E. Underhill, Mystik (deutsch) 1928, S. 208f.

Heilung speziell durch einen wunderkräftigen Namen wird von Jesus selbst nicht berichtet, aber Mk 9, 38; Act 3, 6ff.; 9, 34; 16, 18; 19, 13; Tos. Hullin II 21—23 (Fiebig, Jüd. Wundergeschichten 35f.); Jos. ant. VIII 2, 5 (der Name Salomos); Lucian Philops. 10 (ὑπὸ ἱερῶν ὀνομάτων). 12 (ἐπειπὼν ἱερατικά τινα ἐκ βίβλου παλαιᾶς ὀνόματα ἑπτά) usw.

Die ursprüngliche Vorstellung ist die, daß durch das wunderkräftige Wort der Dämon, der die Krankheit verursacht hat, bedroht wird; daher ist von ἐπιτιμᾶν und ἐπιδιατάσσειν mehrfach die Rede, naturgemäß besonders da, wo es sich um eine Dämonenbannung im engeren Sinn handelt: Mk 1, 25. 27; 9, 25; Lk 4, 41; Lucian Philops. 16 (ὅρκους ἐπάγων ... καὶ ἀπειλῶν); vit. Apoll. III 38; IV 20.

Aber auch bei anderen Wundern wird in diesem Stil berichtet, ohne daß man sagen könnte, ob die alte Vorstellung von der Bedrohung des Dämons noch lebendig ist: Mk 4, 39 (Bedrohung des Windes); Lk 4, 39 (Bedrohung des Fiebers). Lk 13, 11 wird ausdrücklich das πνεῦμα ἀσθενείας genannt, ist aber von Bedrohung nicht die Rede; die Wendung ist wohl nur noch formelhaft. Vgl. Reitzenstein, Poimandres 18, 8: ein Amulett, in dem der ἄγγελος τοῦ ῥιγοπυρετοῦ und der ἄγγελος, der die ἐξουσία über die ἀσθενοῦντες und δδυνώμενοι hat, genannt wird[2].

Durch besondere Eigentümlichkeiten sind die Dämonenheilungen[3] ausgezeichnet:

---

[1] Vgl. auch J. Goldziher, Muhammedanische Studien II (1890), 383; M. Dibelius zu Herm. vis. I 4, 2 (Ergänz.-Band zum Handb. zum NT).

[2] Auch die Stillung des Sturms B. B. 73a (Strack-B. I 490) ist als Bedrohung des Dämons gedacht: die Welle wird mit einer Stange geschlagen, auf die eine heilige Formel eingraviert ist.

[3] Das Material, das A. Titius (Theol. Festschr. für G. N. Bonwetsch 1918, 34—46) aus der neuen psychiatrischen Literatur zusammengestellt hat, kann nur für die Entstehungsgeschichte des Stiles von Dämonenheilungsgeschichten überhaupt, nicht, wie der Verf. will, für einzelne neutestamentliche Wundergeschichten verwendet werden. Seitdem erschien zur psychologischen Frage: Tr. K. Oesterreich, Die Besessenheit 1921; R. E. Micklem, Miracles and the new psychologie 1922; Br. Grabinski, Wunder, Stigmatisation u. Besessenheit in der Gegenwart 1923; Herb. Seng, Die Heilungen Jesu in medizin. Beleuchtung ²1926. — Zur religionsgeschichtl. bzw. ethnolog. Frage vgl. J. Tamborino, De antiquorum daemonismo (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. VII 3) 1909; R. Wünsch, Zur Geisterbannung im Altert., Festschr. z. Jahrh.feier der Univ. Breslau 1911, S. 9—32; J. Manninen, Die dämonischen Krankheiten im finnischen Volksglauben (F. F. C. 45) 1922; J. A. Janssen, Naplouse et son district 1927 (hier S. 229ff. über Besessenheit,

der Dämon wittert seinen Herrn[1], er kennt die Macht des Beschwörers: Mk 1, 24; 5, 7; 9, 20; Act 16, 17; 19, 15; Altoriental. Texte, hrsg. v. Greßmann[2] S. 78f. (der böse Geist redet den ägyptischen Gott, der zu dem Kranken gebracht wird, an: „Du kommst in Frieden, du großer Gott, der die bösen Geister niederwirft usw."); Pesachim f. 112b/113a (Fiebig, Jüd. Wundergeschichten 25f.); Lucian, abdicat. 6. — Unter Umständen wehrt sich der Dämon auch: Act 19, 16; vgl. Bauernfeind a. a. O. S. 33f.

Der Dämon bittet um Gnade Mk 5, 7; act. Thom. 76 p. 190, 18ss.; vit. Apoll. IV 20, oder wenigstens um Konzedierung eines Rechts: Mk 5, 12; Altoriental. Texte[2] S. 78f. (der Geist bittet, daß ihm vor seinem Abzuge ein Opfer gewährt werde); Pesachim l. c. („Laß mir noch ein wenig Spielraum!", da ließ er ihr die Sabbatnächte und die Mittwochnächte[2]). Auch außerdem wird gelegentlich ein Gespräch des Beschwörers mit dem Dämon berichtet: Mk 5, 9; Lucian Philops. 16 (ἐπειδὰν γὰρ ... ἔρηται ὅθεν εἰσεληλύθασιν εἰς τὸ σῶμα, ὁ μὲν νοσῶν αὐτὸς σιωπᾷ, ὁ δαίμων δὲ ἀποκρίνεται ἑλληνίζων ἢ βαρβαρίζων ἢ ὅθεν ἂν αὐτὸς ᾖ, ὅπως τε καὶ ὅθεν ἐπῆλθεν ἐς τὸν ἄνθρωπον); act. Thom. 31—33; 45s.; 75—77. Charakteristisch ist sodann das Gebot an den Dämon, zu schweigen: Mk 1, 25; (4, 39); vgl. E. Rohde, Psyche II[5] S. 424; Pap. Osl. Fasc. I 1925, Nr. 1, 7. 164[3].

Ein besonderer Zug ist es, wenn beim Vollzug des Wunders das Publikum entfernt wird: Mk 5, 40; 7, 33; 8, 23; Act 9, 40; 3. Reg 17, 19; 4. Reg 4, 4. 33; 9, 5f.; Ta'an. 23b (vgl. Bickermann, ZNW 22, 1923, S. 133, 2); Leben des hl. Ephraem des Syrers (c. Brockelmann, Syr. Grammatik[2], Chrestomathie) 37, 19ff. Das Messiasgeheimnis hat damit nichts zu tun, wie Dibelius richtig erkannt hat (Formgeschichte 51f.); doch mißdeutet er das Motiv, wenn er meint, es solle Jesus vor dem Schein eines propagandasüchtigen Magiers bewahren. Der ursprüngliche Sinn ist vielmehr der, daß man das Wunder nicht schauen, die Gottheit nicht beim Werke sehen darf. So empfängt man einen Gottesspruch im geheimen, Jdc. 3, 19f.; so wirkt die Gottheit bei Nacht (Gunkel zu Gen 19, 14—16); Lot und die Seinen dürfen dem Gottesgericht nicht zuschauen, und Lots Weib, die sich umschaut, wird zur Salzsäule (Gen 19, 26). Das Motiv wird dann freilich unverstanden weitergeschleppt und wird zum konventionellen Zuge[4].

Dämonenaustreibung, auch Befragen des Dämons); T. Canaan, Dämonenglaube im Lande der Bibel 1929. Vgl. auch Klostermann zu Mk 1, 23.

[1] Allgemeine Vorstellung ist es, daß der Dämon selbst aus dem Kranken redet; vgl. Klostermann zu Mk 1, 24.

[2] Vgl. K. Müllenhoff, Sagen, Märchen u. Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein u. Lauenberg [4]1845, S. 195: „Nur eine Bitte hatte er (der gebannte Geist) noch, daß er unter der Zugbrücke seinen Platz nehmen dürfe"; S. 259: „Der böse Geist war auch bereit zu weichen, nur bat er, ihn doch aufs trockene Land zu verweisen und nicht auf die Watten im Haff."

[3] Etwas anderes ist es, wenn Jesus Mk 1, 34; 3, 11f. den Dämonen Schweigen gebietet, damit sie ihn nicht als Messias offenbar machen. Diese Stellen sind literarische Kompositionen des Mk auf Grund seiner Theorie vom Messiasgeheimnis. Die Ausführungen Bauernfeinds a. a. O. S. 56—67 über Mk 3, 11f. scheinen mir gänzlich unmöglich zu sein.

[4] In Volkserzählungen und Märchen findet sich das Motiv sehr häufig; vgl.

Auch der Erfolg des Wunders wird mit traditionellen Zügen beschrieben. Selten tritt der Erfolg stufenweise ein: Mk 8, 24f.; Neugriech. Märchen S. 237 („... so konnte er — der Blinde — erst beim viertenmal ein wenig sehen, und der Jüngling mußte ihm die Salbe sechsmal einreiben, bis er vollkommen sehend wurde"); ebenso bei einer Blindenheilung: Französ. Märchen II S. 224. Das Motiv ist wohl von Strauß, Leben Jesu II 72—75 richtig gedeutet worden: die Schilderung des Sukzessiven soll der Veranschaulichung dienen: das Plötzliche kann nicht zur Anschauung gebracht werden. Vielleicht wirkt auch ein gewisser Rationalismus ein, wie z. B. in Schöpfungsgeschichten der Primitiven, wo der Vorgang der Schöpfung gelegentlich in verschiedenen Stadien erfolgt; vgl. z. B. N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens (1916) 129ff.; A. Lang, Myth, Ritual and Religion I 1887, S. 191. 198; W. Schmidt, Rel. u. Myth. der austrones. Völker (Sitz.-Ber. d. Wiener Ak. 1916) S. 6 u. 7f. Meist aber wird gerade die Plötzlichkeit des Wunders hervorgehoben: Mk 5, 29. 42; 10, 52; Mt 21, 19; Lk 4, 39; 5, 25; 8, 47; 13, 13; Act 3, 7; 5, 10; 12, 23; 13, 11; 16, 26; Joh 5, 9. Parallelen bei Weinreich 197f.[1].

Besonders wunderbar sind Fernheilungen: Mk 7, 29; Mt 8, 13; Joh 4, 50; Berachot f. 34b (Fiebig, Jüd. Wundergeschichten 19f.). In all diesen Fällen wird konstatiert, daß der Erfolg zur Stunde eintrat, da das wunderwirkende Wort gesprochen ward.

Einmal ist das παράδοξον des Wunders hervorgehoben: Lk 5, 26 (indirekt Lk 5, 5f.); das entspricht dem Stil, vgl. Weinreich 198f.; E. Peterson, Εἷς θεός 1926, S. 184. 190.

Eine Demonstration muß von der Realität der Heilung überzeugen: Mk 1, 31. 44; 2, 11f.; 5, 43 (s. S. 229); Joh 5, 8; Lucian Philops. 11 (der geheilte Lahme trägt seine Bahre fort); IG IV 951, 105ff. (der Geheilte trägt einen gewaltigen Stein).

Dazu gehört auch, daß der ausfahrende Dämon irgendwelche Zerstörung anrichtet: Mk 5, 13; Jos. ant. VIII 2, 5 (Umwerfen eines Gefäßes mit Wasser); vit. Apoll. IV 20 (Umstürzen einer Bildsäule). — Parallelen zum Ausfahren von Dämonen in Tiere bei Wohlstein, Ztschr. f. Assyriologie IX (1894) 31; vgl. ZNW XV (1914) 45; in der Autobiographie des Barth. Sastrow († 1603) in „das Unerkannte", hrsg. v. E. Nielsen 1922, S. 101.

Mitunter ist aber einfach nur von der Entlassung des Geheilten die Rede (ὕπαγε u. dgl.): Mk 5, 19. 34; 7, 29; 10, 52; Mt 8, 13; Lucian Philops. 16 (ἀποπέμπει ἀρτίους); Diog. Laert. VIII 67 (ἀποστείλας τὴν νεκρὰν ἄνθρωπον, d. h. Empedokles entläßt die Auferweckte).

---

z. B. Br. Gutmann, Volksbuch der Wadschagga 1914, S. 77 (während der Hund zaubert, muß der Mann die Augen schließen). 106 (Gefahr, den Geisterreigen zu sehen). Aus den „Märchen der Weltlit.": Afrikan. M. S. 105f. (die gestörte Zauberhandlung ist unwirksam); Indianerm. aus Südamerika S. 207f.; Indianerm. aus Nordamerika S. 21. 25; Finn. u. estn. M. S. 121. 179f.; Zigeuner-M. S. 138; Nord. M. I S. 116f. usw. — Vgl. Wundt, Völkerpsych. IV² S. 93f.; V 2² S. 174.

[1] Das für gewisse Wundergeschichten charakteristische ἐξαίφνης (E. Peterson, Εἷς θεός S. 184, 1) fehlt bei den neutestamentlichen Heilungsgeschichten, findet sich aber in den Epiphaniegeschichten Lk 2, 13; Act 9, 3; 22, 6 und wird Lk 9, 39 vom Überfall durch den Dämon gebraucht.

Endlich ist stilgemäß, daß der Eindruck des Wunders auf das anwesende Publikum beschrieben wird; dadurch wird sowohl das παράδοξον des Wunders betont wie auch eine Beglaubigung geboten. Das Publikum wird oft durch πάντες (ἅπαντες) bezeichnet: Mk 1, 27; 2, 12; Lk 4, 36; 5, 26; 7, 16; Act 9, 35; oder durch ὁ ὄχλος (οἱ ὄχλοι): Mt 9, 8. 33; 12, 25; 15, 31; Lk 11, 14; 13, 17; oder durch ὁ λαός Lk 18, 42; Act 3, 9. Für die Schilderung des Eindrucks sind charakteristisch: θαυμάζειν Mt 8, 27; 9, 33; 15, 31; 21, 20; Lk 8, 25; 11, 18; Act 2, 7; φοβεῖσθαι Mk 4, 41; 5, 15 (vgl. 9, 6); Mt 9, 8; 17, 6; φόβος Mk 4, 41; Lk 7, 16; Act 5, 11 (vgl. 19, 17); θαμβεῖσθαι Mk 1, 27; θάμβος Lk 4, 36; 5, 9; Act 3, 10; ἐξίστασθαι Mk 2, 12; 5, 42; 6, 51; Mt 12, 23; Act 2, 7; 8, 13 (vgl. 8, 9. 11; 10, 45); ἔκστασις Mk 5, 42 (vgl. 16, 8); Lk 5, 26; Act 3, 10; ἐκπλήττεσθαι Mk 7, 37; Lk 9, 43 (vgl. Act 13, 12). Während diese Ausdrücke ihre Parallelen in den hellenistischen Wundererzählungen haben (vgl. E. Peterson, Εἷς θεός S. 193—195), stammen die folgenden, mit jenen verbundenen oder sie ersetzenden, offenbar aus jüdisch-christlicher Denkweise: δοξάζειν (τ. θεόν) Mk 2, 12 Parr.; Mt 15, 31; Lk 18, 43; διδόναι αἶνον (τ. θεῷ) Lk 18, 43 (vgl. Act 3, 9); χαίρειν Lk 13, 17 (vgl. Act 8, 9). Peterson macht darauf aufmerksam, daß die in späteren christlichen wie in hellenistisch-jüdischen und heidnischen Wundergeschichten am Schluß oft begegnende Akklamation (μέγας ὁ θεός u. dgl.) in den neutestamentlichen Wundergeschichten noch fehlt. Schwerlich hat man das aus dem Geheimnischarakter des Lebens Jesu in den Evangelien zu erklären (a. a. O. S. 319); denn in den Act. fehlt die Akklamation ebenso. Der Grund ist also doch wohl nur ein literarhistorischer: die Akklamationsformel ist erst in späterer Zeit von Ägypten aus in die Wundererzählung eingedrungen (a. a. O. S. 195). — Für die Bedeutung des Publikums als Zeugen des Wunders vgl. P. Wendland, de fabellis S. 7 f.; H. Werner, Zum Λούκιος ἢ ὄνος, Hermes 53 (1918), S. 242.

Schon wenn man den Blick auf das neutestamentliche Material beschränkt, sieht man, daß die Wundergeschichten in der Tradition eine Geschichte gehabt haben. Die Motive wandern, Varianten entstehen, Steigerungen setzen sich an.

Die Geschichten von Dämonenaustreibungen waren der Gemeinde als Beweise für die Messianität Jesu besonders wichtig. In den Summarien werden sie oft besonders hervorgehoben: Mk 1, 32—34. 39; 3, 11; 6, 7; Mt 4, 24; 10, 8; Lk 7, 21; Act 5, 16; 10, 38. So ist es verständlich, wenn das Motiv der Dämonenaustreibung in verschiedenen Einzelgeschichten Gestalt gewann, die natürlich literarisch nicht alle auf eine Geschichte zurückzuführen sind. Mk berichtet vier bzw. fünf Dämonenheilungen: 1, 21—28; (3, 22); 5, 1—20; 9, 14—27 (Kombination von zwei Fällen). Dazu kommt aus Q Mt 12, 22—24 Par., die deutlichere Variante von Mk 3, 22 und aus Mt 9, 32—34, eine sekundäre Bearbeitung des Motivs.

Bei den andern Heilungen[1] kommt es sichtlich weniger auf die

[1] Ob ursprünglich alle Heilungen Jesu Exorzismen gewesen sind, kann man

Krankheit an, von der Jesus heilt, als auf das Wunder der Heilung. So sind die Heilungen des Taubstummen Mk 7, 31—37 und des Blinden Mk 8, 22—26 deutlich Varianten. Die Heilungen der zwei Blinden und des stummen Dämonischen Mt 9, 27—31 und 32—34 variieren nur Motive von Markus-Wundern[1]. So sind ja auch Mk 3, 1—5; Lk 13, 10—17; 14, 1—6 nur Variationen des Themas der Sabbat-Heilung. Das Wunder der Heilung der zehn Aussätzigen Lk 17, 11—19 ist eine steigernde Variante von Mk 1, 40—45, wie besonders der Befehl Lk 17, 14 zeigt: ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν. Die Fernheilungen Mk 7, 24—30 und Mt 8, 5—13 Par. sind Varianten (s. S. 39). Daß Mt 8, 5—13 Par. und die Erweckung der Tochter des Synagogenvorstehers Mk 5, 21—34 Varianten sind (K. L. Schmidt, Rahmen der Geschichte Jesu S. 73), wird man demnach nicht sagen dürfen; wohl aber könnte die Erweckung des Jünglings zu Nain Lk 7, 11—17 als Gegenstück zur Erweckung der Tochter des Synagogenvorstehers in die synoptische Tradition geraten sein.

Der Vorgang des Wanderns und Austausches der Motive wird besonders deutlich, wenn man die johanneischen Heilungsgeschichten mit heranzieht. Joh 5, 8ff. ist das Motiv des geheilten Lahmen, der sein Bett tragen muß, mit dem Motiv der Sabbat-Heilung kombiniert. Die Manipulation der Blindenheilung Joh 9, 1ff. stammt aus Mk 8, 23, und damit ist sekundär wieder das Motiv der Sabbatverletzung kombiniert, womit man vergleichen kann, wie im Kindheitsevg. des Thomas 2, 2ff. das Wunder von den Lehmvögeln mit dem Motiv der Sabbatverletzung verbunden ist. Joh 4, 46—54 ist eine steigernde Variante der Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum: die Heilung erfolgt aus noch größerer Ferne; ihr Eintritt zur Stunde wird von Zeugen ausdrücklich festgestellt[2].

Ähnlich liegt es bei den Naturwundern. Deutlich Varianten sind die beiden Speisungsgeschichten Mk 6, 34—44; 8, 1—9, die ja völlig im Aufbau und teilweise wörtlich in der Formulierung übereinstimmen.

---

fragen, vgl. J. Weiß, RE[3] IV S. 413; H. Jahnow, ZNW 24 (1925), S. 158. Wahrscheinlich ist es nicht; jedoch ist zu beachten, daß die Heilungen Mk 7, 33; 8, 23 wegen der Verwendung des Speichels auch als exorzistische Handlungen gedacht sind.

[1] Cod. Δ fügt Mk 8, 22 zu dem τυφλόν ein δαιμονιζόμενον (W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutest. Apokr. 1909, S. 367).

[2] Eine weitere Variante der Geschichte ist in der historia societatis Jesu (Köln 1685) auf Franz Xavier übertragen (Das Unerkannte, hrsg. v. E. Nielsen 1922, S. 98).

Auch Joh 6,1ff. ist dies Motiv verwandt; am Anfang ist hier das σπλαγχνίζεσθαι weggefallen, und Jesu Frage hat nur noch den Zweck, die Jünger auf die Probe zu stellen, αὐτὸς γὰρ ᾔδει τί ἔμελλεν ποιεῖν. Die Geschichten von der Sturmbeschwörung und dem Seewandeln Mk 4,37–41; 6,45–52 sind zwar nicht eigentlich Varianten, aber das Motiv der ersten ist in die zweite eingedrungen (s. o.). Und wie sich an eine Wundergeschichte ein anderes Motiv ansetzen kann, zeigt die Vermehrung von Mt 14,22–33 durch V. 28–31. Andrerseits ist Joh 6,16–26 aus der Geschichte vom Seewandeln das Motiv der Sturmbeschwörung fortgeblieben und das von der wunderbaren Landung hinzugekommen.

Eine Steigerung des Wunderbaren ist auch sonst in Einzelzügen oft zu beobachten. Abgesehen davon, daß Mt und Lk über Mk und Q hinaus einige neue Wunder erzählen, zeigt sich das in den redaktionellen Stellen, die summarisch von Jesu Wundern berichten: Mk 1,32–34; 3,7–12; 6,53–56; dazu Mt 4,23–25; 9,35f.; 15,29–31. Außerdem fügt Mt 14,14; 19,2; 21,14 Jesu Heiltätigkeit in den Mk-Text ein. Endlich vermehrt er die Mk-Vorlage durch einzelne kleine steigernde Züge. Nach den Speisungsgeschichten bemerkt er 14,21; 15,38, daß die Zahl zu verstehen sei ohne Frauen und Kinder[1]. Während Mk 1,32f. (vgl. 3,10) alle Kranken gebracht und viele geheilt werden, werden Mt 8,16 (vgl. 12,15) umgekehrt viele gebracht und alle geheilt. Die Angabe Mk 6,5: καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν, ist Mk 13,58 abgeschwächt: καὶ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλάς. Ähnlich ist das Verhältnis von Lk 4,40f. (alle Kranken gebracht und alle geheilt) zu Mk 1,32–34. Und statt Mk 3,10: πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν heißt es Lk 6,19 (unter Einwirkung von Mk 6,56): καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐζήτουν ἅπτεσθαι αὐτοῦ, ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἰᾶτο πάντας. Auch bei Joh ist dergleichen zu beobachten; man vergleiche besonders die Lazarus-Geschichte mit den synoptischen Totenerweckungen. Auf die vielen Wundergeschichten, die im Umlauf sind, spielen Joh 20,30; 21,35 mit traditionellen Wendungen an: der Wunder sind so viel, daß man sie gar nicht erzählen kann (vgl. Weinreich 199f.; Dibelius, Formgeschichte 18,2; W. Bauer, Leben Jesu im Zeitalter der neutest. Apokr. 364).

Doch darf man die Geschichte der evangelischen Wunderberichte

---

[1] Vgl. Französ. Märchen (Märchen d. Welt-Lit.) I, S. 212.

nicht in den Schranken des NTs betrachten. Je weniger die Wundergeschichten als solche historische Berichte sind, desto mehr ist zu fragen, wie sie in die evangelische Tradition hineingekommen sind. Auch wenn einigen Heilungswundern historische Vorgänge zugrunde liegen, so ist doch ihre Formung die Arbeit der Tradition gewesen. Und wenn auch die Motive teilweise in der Gemeinde spontan gewachsen sind, so sind doch zum Teil peripherische wie zentrale Motive auch aus volkstümlicher und vielleicht auch schon literarischer Wundererzählung übernommen worden. Für die peripherischen Motive erhellt das aus den oben angeführten Parallelen zum Stil der synoptischen Wundergeschichten. Der Vorgang, daß schon vorhandene Wundergeschichten wie auch andere Anekdoten auf einen Helden (einen Heiland oder auch einen Gott) übertragen werden, ist in der Literatur- und Religionsgeschichte oft zu beobachten. Als ein Beispiel führe ich Ovid Metam. VI 313ff. an, wo das Motiv von der Verwandlung der Bauern in Frösche auf Latona übertragen ist; es war ursprünglich eine volkstümliche Geschichte, die von einer alten Hexe erzählt wurde, wie aus Apul. Metam. I 9 (p. 8, 24f. Helm) hervorgeht[1]. In Tausendundeiner Nacht ist Harun al Raschid zum Helden oder Mitspieler zahlreicher Märchen geworden. In kaukasischen wie in Schweizer Erzählungen sind allerlei Schwänke auf den König Salomo übertragen worden[2]. In deutschen Anekdoten und Märchen ist der „alte Fritz"[3], in österreichischen Josef II.[4] zum Märchenheld geworden. Das Märchen vom Glückskind mit dem Todesbrief ist in der deutschen Sage an Heinrich III. geheftet worden[5]. Das Märchen vom Meisterdieb wird in Rußland von Peter I. erzählt[6]. Im Armenischen und Georgischen spielt wie einst im Alexander-Roman Alexander d. Gr. die Rolle des Märchenhelden[7]. Im übrigen verweise ich auf R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen (1906); ders., Historia Monachorum und Historia Lausiaca (1916), z. B. S. 14. 40ff. 76,3. 115,2. 163,3; K. Lehrs, Populäre Aufsätze² (1875), S. 385—408;

---

[1] Vgl. H. Werner, Zum Λούκιος ἢ ὄνος, Hermes LIII (1918) 225—261.

[2] Kaukas. Märchen (Märchen der Welt-Lit.) S. 254—258; Schweizer Märchen, hrsg. v. H. Bächtold 1916, S. 40—44.

[3] Deutsche Märchen seit Grimm (Märchen d. Welt-Lit.) II S. 268—273; Plattdeutsche Volksmärchen (ebenda) I S. 100ff. 146ff. 248ff.; II S. 203ff. 247ff.

[4] Donau-Märchen (Märchen d. Welt-Lit.) S. 201—205.

[5] Grimm, Deutsche Sagen Nr. 486.

[6] Russ. Märchen (Märchen d. Welt-Lit.) S. 286ff.

[7] Kaukas. Märchen S. 259f.

W. Hertz, Ges. Abhandl. (1905), S. 323, und H. Gunkel, Das Märchen im AT (1917), S. 167[1].

Man hat früher als Quelle evangelischer Wundergeschichten das AT hoch eingeschätzt. Nach dem rabbinischen Satze von der Vorbildlichkeit des Mose für den Messias (כְּגוֹאֵל רִאשׁוֹן כֵּן גוֹאֵל אַחֲרוֹן Midr. Koh. f. 73, 3; vgl. Schöttgen, horae II 251f.; Strauß, Leben Jesu I 1835, S. 72 A. 31; II 1836, S. 1 A. 1) habe die Gemeinde das Leben Jesu mit wunderbaren Zügen der Moses-Geschichte ausgeschmückt. Davon ist in Wahrheit wenig wahrzunehmen; etwa bei der Verklärungsgeschichte, die aber keine eigentliche Wundergeschichte ist. Daß etwa die Speisungsgeschichten aus der Geschichte von der Mannaspeisung Ex 16 entstanden seien, ist durchaus unwahrscheinlich. Daß man aber vom Messias Wunder erwartete (Js 61, 1; 35, 5f.; 29, 18f.; 4. Esr 7, 27f.; 13, 50: „Dann wird er ihnen viele große Wunder zeigen"; Test Seb 9, 8; Sim 6, 6), wird allerdings dazu beigetragen haben, daß man schon in der palästinensischen Gemeinde Wunder von Jesus erzählte. Und im einzelnen hat das AT auch einige Beiträge geliefert. Zwar die Totenerweckungen des Elias und Elisa, nach deren Analogie Tanchuma f. 54, 4 (Schöttgen, horae II 74) auch vom Messias Totenerweckungen erwartet werden, haben nicht eingewirkt; denn die Totenerweckungen, die von Jesus erzählt werden, zeigen mit jenen keinerlei Ähnlichkeit. Daß der Jüngling zu Nain der Sohn einer Witwe ist, wäre das einzige Motiv, das von dort stammen könnte. Die Geschichte vom Seewandeln Jesu hat schwerlich ihren Ursprung in den hyperbolischen Wendungen vom Wandeln Gottes über die Wasser (Job 9, 8; 38, 16; Sir 24, 6), und ebensowenig ist die Erzählung von der Stillung des Sturmes aus ψ 105, 9; 106, 23–31; 88, 10 entstanden. Auch 4. Reg 5, 1–27 (Naëmans Aussatz) ist nicht Vorbild für Mk 1, 40–45 gewesen. Dagegen könnte für die Speisungsgeschichten wenigstens ein Ursprungsort in 4. Reg 4, 42–44 (Speisung von hundert Mann mit zwanzig Gerstenbroten) vorliegen; die Geschichten vom Ölkrug 3. Reg 17, 10–16; 4. Reg 4, 1–7 kommen jedoch nicht in Betracht.

Je weniger es aber wahrscheinlich ist, daß die Übertragung von Wundergeschichten auf Jesus als ein literarischer Prozeß zu begreifen

---

[1] Ein Fall von Übertragung einer fremden Geschichte auf Jesus liegt auch in dem apokryphen Stück Joh 7, 53—8, 11 vor. Eine Parallele dazu findet sich in den Neugriechischen Märchen (hrsg. von Kretschmer, Jena 1917) S. 153f. (die beiden Feigendiebe), in der der offenbar ursprünglich humoristische Charakter deutlich hervortritt.

ist, desto weniger auch, daß als Quelle das AT hervorragend in Betracht kommt. Bei einigen Wundergeschichten kann man fragen, ob sie in der christlichen Gemeinde selbst entstanden sind, sei es als in das Leben Jesu zurückverlegte Ostergeschichten, sei es als Gebilde, die aus Jesus-Worten herausgesponnen sind. Wie offenbar Worte des Erhöhten zu Worten des irdischen Jesus werden (s. S. 134f. 160) und wie die Geschichten vom Messias-Bekenntnis des Petrus und von der Verklärung in das Leben Jesu zurückverlegte Ostergeschichten sind (s. u.), so wäre Ähnliches bei Wundergeschichten auch möglich. Besonders nahe liegt das für die Geschichte vom wunderbaren Fischzug, zumal wenn man die Fassung Joh 21,1—14 für älter als die bei Lk 5,1—11 hält. Für die anderen Seewunder Mk 4,37—41 (Sturmbeschwörung) und 6,45—52 (Seewandeln) ist das Gleiche mehrfach vermutet worden, ja auch für die Speisungsgeschichten hat man gefragt, ob sie „aus der urchristlichen Abendmahlsfeier, vielleicht auch auf visionärem Wege" hervorgegangen sind [1]. Sicheres läßt sich in all diesen Fällen nicht ausmachen.

Daß Wundergeschichten aus Worten herausgesponnen werden, ist ein auch sonst zu beobachtender Vorgang [2]. Für wahrscheinlich halte ich, daß die Geschichte vom wunderbaren Fischzug Lk 5,1—11 in Jesu Wort von den „Menschenfischern" ihre eine Wurzel hat (s. S. 232), wie dieses Wort ja auch zur Bildung der Berufungsgeschichten Mk 1, 16—20 geführt haben dürfte (s. S. 26f.). Daß die Verfluchung des Feigenbaums Mk 11,12—14. 20 aus einem Gleichnis entstanden sei (vgl. Hos 9,10.16; Mi 7,1), ist mehrfach vermutet worden. Bei anderen Wundergeschichten ist solche Entstehung kaum wahrscheinlich.

Viel wahrscheinlicher ist es, daß volkstümliche Wundergeschichten und Wundermotive in die mündliche Tradition eingedrungen sind, wie das für Mk 5,1—21 ja ganz klar ist. In einzelnen Fällen kann das durch Beibringung von Parallelen bestätigt werden; im allgemeinen zeigen die oben beschriebenen Stileigentümlichkeiten der synoptischen Wundergeschichten, daß diese Geschichten in derselben Atmosphäre entstanden sind wie die jüdischen und hellenistischen Wundergeschichten. Hier hat die Forschung noch manches zu tun; was ich im folgenden gebe, ist wesentlich ein Überblick über schon früher Gesammeltes [3].

---

[1] H. Rust, Wunder der Bibel I, S. 53f.; zur ganzen Frage vgl. G. Bertram in der Festgabe für A. Deißmann 1927, S. 188—191.

[2] Vgl. M. Wundt, Apollonius von Tyana, Zeitschr. f. wiss. Theol. 49 (1906), S. 309—366; Tor Andrae, Mohammed in Lehre u. Glauben 1918, S. 54f.

[3] Vgl. außer den Kommentaren und O. Weinreich, Antike Heilungswunder;

a) Dämonenbeschwörungen.

Zu den Dämonenaustreibungen ist aus jüdischer Literatur zu nennen: Pesachim f. 112b/113a (Fiebig, Jüd. Wundergeschichten 25f.): Ḥanina ben Dosa beschwört einen nächtlichen Spukgeist, die Dämonin 'Agrat, die von ihm die Konzession erlangt, wenigstens in den Sabbat- und Mittwochnächten ihr Wesen treiben zu dürfen. Andere rabbinische Geschichten bei Strack-B. IV 534f.

Aus hellenistischer Literatur: Jos. ant. VIII 2, 5: der jüdische Beschwörer Eleazar bannt vor Vespasian einen Dämon, der ausfahrend ein Wasserbecken umstößt.

Philostr. vit. Apoll. III 38: Ein indischer Weiser wird von einer Frau wegen ihres von einem Dämon besessenen Sohnes konsultiert; sie beschreibt seine Krankheitsgeschichte, und der Weise gibt ihr einen Brief an den Dämon mit ξὺν ἀπειλῇ καὶ ἐκπλήξει.

Philostr. vit. Apoll. IV 20: Apollonios vertreibt aus einem Jüngling einen Dämon, der beim Ausfahren eine Statue zerschmettert.

Lucian Philops. 31: Ein Gespenst, das ein Haus unsicher macht, wird vertrieben.

Wie verbreitet solche Geschichten waren, zeigt Lucian Philops. 16: „Ich möchte dich gern fragen, was du von all denen hältst, die die Dämonischen von den Plagegeistern befreien und so deutlich die Gespenster beschwören. Davon brauche ich gar nicht ausführlich zu reden; alle kennen ja den Syrer aus Palästina, der sich auf diese Fälle versteht. Alle, zu denen er kommt: die mondsüchtig sind und die Augen verdrehen und den Mund voll Schaum haben, die richtet er wirklich auf und entläßt sie gesund für hohen Lohn, nachdem er sie von der Plage befreit hat. Denn wenn er an einen Daliegenden herantritt und fragt, woher sie in den Leib gekommen sind, so schweigt der Kranke selbst, der Dämon aber antwortet griechisch oder in fremder Sprache oder je nach seiner Heimat, wie und woher er in den Menschen eingefahren ist. Jener aber wendet Beschwörungen an, und wenn der Dämon nicht folgt, so treibt er ihn auch mit Drohungen aus. Ich selbst sah einen ausfahren, schwarz und finster von Farbe."

Formeln für Dämonenbannungen sind bei Strack-B. IV 532f. und bei A. Dieterich, Abraxas 189, 11ff. angeführt; vgl. ferner Hieron. vit. Hil. 42; Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen 124; Wiedemann, Magie und Zauberei im alten Ägypten in „Der alte Orient" VI 4 S. 22; Maspero, Contes populaires³ 159.

Die Mk 5, 1—21 zugrunde liegende Anschauung, daß die Kenntnis des Namens die Herrschaft über den Dämon verleiht, ist ein bekanntes und verbreitetes Motiv. Es genügt, dafür auf Bolte-Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm (I 1913, S. 490ff. zu Nr. 55) hinzuweisen.

P. Wendland, de fabellis antiquis earumque ad Christianos propagatione, Progr. Göttingen 1911; W. Gemoll, Das Apophthegma 1924, S. 78—82. 128; P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutest. Zeitalters 1911, und Antike Wundergeschichten (Kleine Texte 79) 1911. — Daß in jüdischen Wundergeschichten das Wunder oft Erfüllung eines Gebets ist, hindert natürlich nicht, diese Geschichten in unseren Zusammenhang einzustellen, wenn diese Eigentümlichkeit auch als für jüdische Geschichten charakteristisch betont werden muß. Der Zusammenhang zwischen Wunder und Gebet ist eng, vgl. wie an das Wunder der Verfluchung des Feigenbaums Mk 11, 20 die Worte über die Macht des Gebets V. 21—25 gehängt werden; vgl. auch Joh 11, 41ff.

b) Andere Heilungsgeschichten[1].

Jüdische Heilungswunder: Berach. 34b (Fiebig, Jüd. Wundergesch. 19f.): Ḥanina ben Dosa heilt durch sein Gebet den Sohn des R. Gamaliel II und des Jochanan ben Zakkai. „Fernheilungen" sind beides, sofern der Kranke nicht am Ort des Beters ist. Diese Geschichten, weil sie von Gebetsheilungen erzählen, nicht als eigentliche Wundergeschichten zu rechnen, wäre verfehlt. Die ausdrückliche Konstatierung, daß die Heilung zur Stunde des Gebets eintrat, zeigt den Stil der Wundergeschichte (s. auch S. 246, 3). Chag. 3a (Strack-B. I 526) wird die Heilung zweier Stummer erzählt; andere Beispiele bei Strack-B. II 2f. 10 (zu Mk 1, 31; 5, 43); IV 771.

Hellenistische Heilungswunder: Lahmenheilungen werden bei Sueton, Vesp. 7 und Philostr. vit. Apoll. III 39 ziemlich kurz berichtet. Lahmenheilungen in Epidauros berichten IG IV 951, 107ff. 110ff. 113ff.; 952, 86ff. 110ff. 132f. Daß der Lahme auf einer Bahre gebracht wird und nach der Heilung selbst nach Hause gehen kann, ist ein häufiger Zug (Weinreich 174): so ist es auch in der ausführlichen Erzählung Lucian Philops. 11, wo der von der Schlange gebissene Midas nach der Heilung selbst das Bett, auf dem er gebracht wurde, forträgt.

Die Heilung einer lahmen Hand durch Vespasian in Alexandria vor vielen Zeugen berichtet Tacitus hist. IV 81 und ebenso Cassius Dio hist. rom. LXVI 8. Ganz kurz wird eine solche Heilung durch indische Weise auch bei Philostr. vit. Apoll. III 39 erwähnt. Auch unter den ἰάματα von Epidauros finden sich Heilungen der Hand: IG IV 951, 22ff.; 955, 23ff.

Blindenheilungen sind ebenfalls bei Tac. hist. IV 81 und Cass. Dio hist. rom. LXVI 8 von Vespasian erzählt, ebenso bei Philostr. vit. Apoll. III 39 von den indischen Weisen. Wie hier auch der Speichel als Heilmittel dient, so in andern Parallelen, s. S. 237, 1. Aus den ἰάματα von Epidauros vgl. IG IV 951, 33ff. (χωλοὺς καὶ τυφλοὺς ὑγιεῖς γίνεσθαι ἐνύπνιον ἰδόντας μόνον). 72ff. 90ff. 121ff. 126f.; 952, 8ff. 64ff. 120ff. Nach einer etymologisierenden Legende heilt Asklepios die geblendeten Phiniden (Weinreich 38, 3).

c) Totenerweckungen.

Fiebig (Jüd. Wundergesch. 36f.) bringt einen Text der Mechilta, der den Glauben ausspricht, daß auch ein Rabbi Tote erwecken könne; einige Beispiele sind bei Strack-B. I 557. 560 verzeichnet, übrigens höchst konstruierte Geschichten[2]. Viel näher liegen die Parallelen aus der hellenistischen Überlieferung. Nach Weinreich 172 spielte die Totenerweckung in der Philosophenlegende eine Rolle. Von Empedokles erzählte Herakleides Pontikus eine Totenerweckung (Diog. Laert. VIII 67): Ἡρακλείδης μὲν γὰρ τὰ περὶ τὴν ἄπνουν διηγησάμενος ὡς ἐδοξάσθη Ἐμπεδοκλῆς ἀποστείλας τὴν νεκρὰν ἄνθρωπον (Weinreich 172, 1). Eine Formel für Totenerweckungen teilt Dieterich, Abraxas 167ff. mit (Kleine Texte 79, S. 27; Reitzenstein, Hellenistische

[1] Die für jüdische Erzählungen charakteristischen Schlangenwunder (z. B. Strack-B. II 169. 545. 772; vgl. Act 28, 3—6) und Strafwunder (z. B. Strack-B. II 78f. 709. 772; 1. Makk 6; 2. Makk 9; Jos. ant. XII 9, 1 = § 357; XVII 6, 5 = § 168f.; XIX 8, 2 = § 343ff.; oft in hellenistischer Tradition seit Herod. IV 205; vgl. Act 12, 20—25 u. dazu die Kommentare; ferner Act 5, 1—11; 13, 11; oft in den apokr. Akten) fehlen in der synopt. Tradition.

[2] Vgl. auch J. Bergmann, Die Legenden der Juden 1919, S. 35. 40.

Wundererz. 41, 3). Bei Lucian Philops. 26 fragt der Arzt Antigonos: τί θαυμαστόν; ... ἐγὼ γὰρ οἶδά τινα μετὰ εἰκοστὴν ἡμέραν ἢ ἣ ἐτάφη ἀναστάντα, θεραπεύσας καὶ πρὸ τοῦ θανάτου καὶ ἐπειδὴ ἀνέστη τὸν ἄνθρωπον. Und Alexander von Abonuteichos macht Reklame, daß er ἐνίους δὲ καὶ ἤδη ἀποθανόντας ἀναστήσειε (Lucian Alex. 24).

Eine ausführliche Geschichte erzählt Philostr. vit. Apoll. IV 45: Apollonios begegnet der Bahre einer gestorbenen Braut, der der Bräutigam trauernd mit anderen Leidtragenden folgt: Apollonios erweckt die Verstorbene προσαψάμενος αὐτῆς καί τι ἀφανῶς ἐπειπών. — Die Erweckung eines (Schein)-Toten berichtet Plinius hist. nat. VII 124 (XXXVII); XXVI (III 7), und ausgeschmückter erscheint dieselbe Geschichte bei Apuleius, Florida 19 (Kl. Texte 79, 18—20).

d) Naturwunder.

Aus jüdischer Tradition: Allerlei Geschichten, in denen das Gebet eines Rabbi den Eintritt des Regens herbeiführt, finden sich bei Fiebig, Jüd. Wunderg. S. 14—18, und bei Strack-B. I 558. 864; II 413f.; sie sind aber kaum als Wundergeschichten zu bezeichnen, sind vielmehr charakteristisch für den Gebetsglauben des Judentums. Taʿanit 24a (Strack-B. IV 539) wird berichtet, wie sich die Getreidekammer des wohltätigen R. Elʿazar, in die er nur ein wenig Weizen getan hatte, wunderbar füllt, und Taʿanit 24b/25a (Fiebig, Jüd. Wunderg. 22f.) wird erzählt, wie die Frau des R. Ḥanina ben Dosa an jedem Vorabend des Sabbat den Backofen heizt, obwohl sie nichts zum Backen hat, um ihre Armut zu verbergen. Als einst eine neugierige Nachbarin nachforscht, ist der Ofen wunderbar mit Brot gefüllt und die Mulde voll Teig. Die Geschichten sind wohl ein Beitrag zur Kenntnis des jüdischen Wunderglaubens, aber nicht eigentliche Parallelen zu den neutestamentlichen Speisungsgeschichten; ebensowenig die rabbinischen Legenden vom unerschöpflichen Salböl während der Wüstenwanderung und vom Öl für die Sabbatlampe (vgl. Strack-B. I 688; II 539f.). Eher kann man schon darauf hinweisen, daß nach Jom. 39a (Strack-B. I 687f.) zur Zeit Simons des Gerechten auf den Schaubroten ein Segen lag, so daß jeder Priester, der davon so viel wie eine Olive aß, satt wurde und noch übrig ließ. Daß ein Feigenbaum wunderbar Früchte hervorbringt, damit die Arbeiter nicht zu hungern brauchen, ist Taʿan. 24a (Strack-B. II 26) erzählt. Dem R. Schimʿon b. Jochai und seinem Sohn wird, als sie vor den Römern geflohen sind, zu ihrer Nahrung ein Johannisbrotbaum und ein Wasserquell wunderbar erschaffen (Schabb. 33b bei Strack-B. IV 228).

Zur Stillung des Sturmes Mk 4, 35—41 ist die B.M. 59b erzählte Geschichte, wie ein Sturm, der sich bei einer Seefahrt des R. Gamaliel erhoben hat, als dieser sein Unrecht gegen R. Eliezer bekennt[1], keine Parallele, wohl aber die von Fiebig (a. a. O. S. 61) wiedergegebene Geschichte, die jer. Berach. XI 1 der R. Tanchuma (um 350 p. Chr.) erzählt: ein jüdisches Kind macht auf einem heidnischen Schiff eine Seereise. Als ein Sturm das Schiff in Not bringt, rufen alle Heiden zu ihren Göttern und fordern, als es vergebens ist, schließlich den Juden auf, zu seinem Gott zu rufen. Auf das Gebet des jüdischen Kindes schweigt der Sturm, und die Heiden zollen seinem Gott bewundernde Achtung[2]. Hier liegt

[1] Bei Fiebig, Jüd. Wunderg. S. 33 und Strack-B. I 489f.

[2] Varianten bei Strack-B. III 851; IV 778; eine andere Geschichte bei Strack-B. IV 555f. — Vgl. J. Bergmann, Die Legenden der Juden S. 33; M. Gaster, Exempla Nr. 400; Bin Gorion, Der Born Judas II, S. 94f.; VI 142ff.

offenbar eine alte Geschichte vor, die unserem Blick zum erstenmal Jon 1 begegnet und hier mit der Geschichte von Jonas und dem Walfisch verflochten ist. Hier steckt, zwar nicht unversehrt, aber deutlich erkennbar, in den Versen 3b (abgesehen von den letzten Worten „Jahve zu entrinnen"). 4aα. 5aαb. 6. 8 (abgesehen von den Worten „durch wessen Schuld uns dieses Unheil widerfährt") – 10aα. 15b. 16 die Geschichte von einem Juden, der im Sturm auf einem heidnischen Schiff schläft und dann durch Anrufung seines Gottes den Sturm zum Schweigen bringt[1]. Nun bildet offenbar Mk 4, 35–41 das Mittelglied zwischen dieser Geschichte und jener rabbinischen. Besonders auffallend ist die Übereinstimmung der synoptischen mit der alttestamentlichen Variante in dem kleinen Zuge, der in der Angabe des Platzes liegt, an dem „Jona" bzw. Jesus geschlafen habe. Im übrigen ist aus dem Gegensatz der heidnischen Schiffsmannschaft und des jüdischen Passagiers in der christlichen Überlieferung der Gegensatz der Jünger und Jesu geworden. – Daß hier eine fremde Wundergeschichte auf Jesus übertragen ist, scheint mir nicht zweifelhaft zu sein.

Zum Wunder von der Verfluchung des Feigenbaumes Mk 11, 12—14. 20 kann man als entfernte Parallele die Geschichte anführen, die Baba mezia 59b von R. Eliezer erzählt wird (Fiebig, Jüd. Wunderg. 31 f.): um die Richtigkeit seiner Gesetzesauslegung zu beweisen, läßt er einen Johannisbrotbaum von der Stelle rücken. Die Geschichte zeigt wenigstens, was für Vorstellungen in dieser Hinsicht

[1] Für die Quellenscheidung vgl. einerseits H. Schmidt, Die Komposition des Buches Jona, ZAW XXV (1905), S. 285—310 und in den Schriften des ATs II 2 z. St. Grundsätzlich zustimmend, urteile ich in einigen Einzelheiten anders; insbes. muß V. 15b. 16 noch zu der Geschichte von der Stillung des Sturmes gehören: die Heiden zollen Jahve Verehrung; das hat in der anderen Geschichte vom Auslosen des Schuldigen keinen Sinn. Andrerseits W. Baumgartner, Eucharisterion f. H. Gunkel I 1923, S. 147, 5, dem ich zustimme, wenn er die ursprüngliche Reihenfolge der Verse so herstellt: 4aα. 5aαb. 6 . . . 15b. 10aα. 8. 9. 16. – Wie aber schloß ursprünglich diese Geschichte? Mit der Verschlingung des Jona durch den Fisch? Offenbar; denn diese Geschichte war dem Verf. des Jona-Buches gegeben und er gestaltete sie zur Prophetenlegende aus. Dann aber ist der Sinn der Geschichte ursprünglich ein anderer gewesen; die Verschlingung des Jona und seine Ausspeiung müssen ursprünglich eine Pointe, abgesehen von der Prophetenlegende, gehabt haben. Das haben sie aber nur, wenn ursprünglich berichtet wurde, daß das Schiff unterging und Jona, der als Schuldiger Ausgeloste, der einzige war, der gerettet wurde. Diese Pointe: die Auslosung des scheinbar Schuldigen rettet diesen, den in Wahrheit Gerechten, vor dem Untergang, dem die andern Auslosenden verfallen, enthält ein chinesisches Märchen (R. Wilhelm, Chinesische Volksmärchen in „Die Märchen der Weltliteratur", 2. Aufl., Jena 1917, S. 10). – Das Motiv der Auslosung des Schuldigen bei Seenot ist weit verbreitet, vgl. Athenaios, Deipnosoph. II 5 (nach dem sizil. Geschichtsschreiber Timaios von Tauromenion 352—256); H. Lambel, Erzählungen und Schwänke (Deutsche Klassiker des Mittelalters 12) 1872, S. 211 (Der Wiener Mervart); Vlämische Sagen (Deutscher Sagenschatz, hrsg. von P. Zaunert) 1917, S. 128; buddhist. Märchen S. 128; finn. und estn. Märchen S. 285; türk. Märchen S. 52; französ. Märchen I, S. 159; Wieland, Oberon, 7. Gesang.

auf jüdischem Boden möglich waren. Und das illustrieren noch besser die von Strack-B. I 858f. beigebrachten Beispiele für die Wirksamkeit des Fluchs.

Aus hellenistischer und anderer Tradition: Geschichten von wunderbaren Speisungen gab es auch im Hellenismus. So behauptet Celsus (Orig. c. C. I 68), daß heidnische Wundertäter auch Speisungswunder vollbringen. In christlicher Tradition taucht das Motiv wieder auf; Act Joh 93 Bonnet; Pionius vit. Polyc. 4. 5 Lightf.; Palladius hist. Laus. 51 Butler. Indische, und zwar außerordentlich verwandte Parallelen finden sich bei R. Garbe, Indien und das Christentum 1914, S. 59f., bei Haas, Zeitschr. für Missionskunde 1914, S. 148ff.; Das Scherflein der Witwe 1922, S. 36—38; und bei J. Aufhauser, Buddha und Jesus (Kl. Texte, Nr. 157) 1926, S. 20f. Aus der Märchenliteratur nennt Gunkel (Das Märchen im AT S. 58f.) ein finnisches Märchen von einem Mädchen, das aus drei Gerstenkörnern Speise für ein ganzes Kriegsheer bereitet. In den plattdeutschen Volksmärchen (I 1914) findet sich die Erzählung von einem wunderbaren Brot, das ein ganzes Heer sättigt (S. 159). Der nie versiegende Krug findet sich auch in den Chinesischen Volksmärchen (hrsg. von R. Wilhelm 1917) S. 80. Vgl. noch Indianermärchen aus Nordamerika S. 87; Zigeunermärchen S. 101; Hahn, griech. und alban. Märchen 1864, II, S. 157. Wenn es bei Pomponius Mela III 87 (Klostermann zu Mk 6, 34ff.) heißt: est locus adparatis epulis semper refertus, et quia ut libet vesci volentibus licet, Heliu trapezan adpellant, et quae passim adposita sunt, adfirmant innasci subinde divinitus, so ist hier ja nicht eigentlich von einer wunderbaren Speisung die Rede, sondern es liegt das Tischlein-deck-dich-Motiv vor, zu dem man Bolte-Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm I (1913), S. 349ff. zu Nr. 36 vergleiche[1].

Auch Geschichten vom Seewandeln muß es im Hellenismus gegeben haben. Zwar Dio Chrysost. III 30 redet nur hyperbolisch von der Macht des Xerxes, daß er, wenn er wolle, fähig sei πεζεύεσθαι μὲν τὴν θάλατταν, πλεῖσθαι δὲ τὰ ὄρη. Aber von Dämonen wird diese Fähigkeit öfter berichtet. P. Berol. I 120 wird die Kraft des δαίμων πάρεδρος beschrieben: πήξει δὲ ποταμοὺς καὶ θάλασσα[ν συντ]όμως (?) καὶ ὅπως ἐνδιατρέχῃς (Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen 125). Ferner A. Dieterich, Abraxas 190, 13: ἐγώ εἰμι ὁ ἐν οὐρανῷ σχολὴν ἔχων φοιτώμενός τε ἐν ὕδατι, und auf

[1] Auch im islamitischen Ḥadîth finden sich Speisungswunder. Es wäre zu untersuchen, wie weit in ihnen biblische, wie weit andere Tradition nachwirkt. Vgl. J. Goldziher, Muhammedanische Studien II (1890) 383. — Eine Fülle von Material von Geschichten wunderbarer Speisungen, Brotvermehrungen aus aller Welt (vor allem aus Heiligenlegenden) hat P. Saintyves, Essais de folklore biblique 1923, S. 231—306 gesammelt, die die allgemeine Verbreitung des Motivs beweisen. Falls er darin recht hat, daß solche Geschichten ursprünglich aus dem Kultus entstanden sind (nämlich aus Vegetations-Riten), so kommt doch dieser Ursprung für die synoptischen Geschichten nicht mehr unmittelbar in Frage, wenn auch Saintyves das wegen der Datierung der wunderbaren Speisung auf die Paschazeit Joh 6, 4 vermutet. Daß letztlich der Kultus hinter den synoptischen Speisungsgeschichten steckt, vermutet auch Bousset, wenn er Kyr. Chr. S. 62, 2 bemerkt: „Vielleicht könnte man hier weiterkommen, wenn man die Frage stellte, wo sonst im Kultus einer Gottheit Brot und Fisch als heilige Speise eine Rolle spielten ...“

einer Bleitafel (Rhein. Mus. 55, 261 vgl. 264): qui solus per mare transis. Aber nach Lucian Philops. 13 ist dergl. auch von menschlichen Wundertätern berichtet worden: εἶδες ... τὸν Ὑπερβόρεον ἄνδρα πετόμενον ἢ ἐπὶ τοῦ ὕδατος βεβηκότα; Weiteres Material findet sich bei A. Gercke, Jahrb. f. Philol. Suppl. XXII (1895) 205ff.; A. Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. IV 2, 1908) S. 129, 2. Aus christlicher Tradition kommt hinzu: Hist. Aegypti monachorum XI 18 p. 58; cf. XX 16 p. 75 Preuschen; Ps. Cypr. confess. 12[1]. In diesem Falle kommen auch indische Parallelen in Betracht, Berichte vom Gehen oder Fliegen über das Wasser, die auch die hellenistische Literatur beeinflußt haben könnten; vgl. R. Garbe, Indien und das Christentum (1914), S. 57f. Vor allem ist eine buddhistische Parallele zu Mt 14, 28—31 zu nennen (der Text bei J. Aufhauser, Jesus u. Buddha, Kl. Texte Nr. 157, S. 12). Sie erzählt von einem Jünger, „der sich eines Abends zu Buddha begeben will und auf seinem Wege am Ufer des Flusses Aciravatī das Fährboot nicht findet. In gläubigem Vertrauen auf Buddha betritt er das Wasser und wandert auf ihm wie auf festem Lande bis in die Mitte des Flusses. Da erwacht er aus den freudigen Gedanken an Buddha, in die er sich versenkt, bemerkt mit Schrecken die Wellen, und seine Füße fangen an zu sinken. Aber er zwingt sich zu erneuter Versenkung und gelangt durch deren Kraft glücklich ans andere Ufer und zu dem Meister" (Garbe S. 56f. und buddhist. Märchen S. 46f.). Garbe tritt für Entlehnung der evangelischen Erzählung aus der buddhistischen Tradition ein[2].

Zum Wunder der Sturmbeschwörung pflegt man die bekannte Anekdote anzuführen von Caesar, der den im Sturm zaghaften Steuermann mahnt: δέδιθι μηδέν· Καίσαρα φέρεις καὶ τὴν Καίσαρος τύχην συμπλέουσαν (so Plut. Caes. 38 p. 726 C; in anderer Form Cassius Dio XLI 46). Doch ist das nur eine entfernte Parallele wie auch Calpurnius bucol. IV 97ff. Man erzählte Geschichten, wie Asklepios oder die Dioskuren aus Seenot retten (Weinreich 14). Von Asklepios erzählt Aristides II 337 (Kleine Texte 79, S. 22): ἤδη τοίνυν τινῶν ἤκουσα λεγόντων ὡς αὐτοῖς πλέουσι καὶ θορυβουμένοις φανεὶς ὁ θεὸς χεῖρα ὤρεξεν. Eindrucksvoll erzählt derselbe Aristides II 362 von der Rettung aus Seenot durch Sarapis. Auch in dem Brief BGU II 423, 6ff. (Deißmann, Licht vom Osten[4] 145ff.) erzählt der Schreiber von der Rettung

[1] In der erbaulichen Sprache des Christentums mag dies Wundermotiv symbolische Bedeutung erlangt haben und das Gehen über das Wasser zum Schreiten über die mythischen Wasser des Todes geworden sein, wie es der Christus und seine Mysten nach ihm vollbringen. Vgl. Dibelius (Formgeschichte 86), der Od. Sal. 39 heranzieht: „Er wandelte und ging über sie zu Fuß, und seine Fußspuren standen auf dem Wasser und wurden nicht zerstört ... Und es wurde ein Pfad für die bereitet, die hinter ihm hinübergehen." – Wie sich dazu mand. Ginza R. II 1 S. 499f. Lidzb. verhält (Christus, der Verführer, spricht: „Ich gehe über das Wasser hin. Kommet mit mir, ihr werdet nicht ertrinken"), mag hier dahingestellt bleiben.

[2] Vgl. W. N. Brown, The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water 1928. – Saintyves, der solche Geschichten wieder auf Kulterzählungen (die auf Initiationsriten beruhen) zurückführt, bringt eine Fülle von Material a. a. O. S. 307—363. Vgl. noch Indianermärchen aus Nordamerika S. 31; Turkestan. Märchen S. 69; Müllenhoff, Sagen usw. S. 351.

aus Seenot durch Sarapis. Die Dioskuren als Retter aus Seenot preist Theokrit XXII 1,17—22. Zwei Epigramme auf Kypris feiern sie als Beschützerin auf der Seefahrt (Anth. Pal. IX 143. 144). Apuleius metam. VI 9 heißt es: iam iam sursum respicit et deam spirat mulier, quae ... ventis ipsis imperat (Wendland, de fabellis 28; die hellenist.-röm. Kultur 218, 4). Eine einzelne Wundergeschichte, in der die Stillung des Sturmes auf einen θεῖος ἄνθρωπος, eine Heilandsgestalt, übertragen wäre, ist mir nicht bekannt. Doch berichtet Porphyrius vit. Pyth. 29: προρρήσεις τε γὰρ ἀπαράβατοι σεισμῶν διαμνημονεύονται αὐτοῦ καὶ λοιμῶν ἀποτροπαὶ σὺν τάχει καὶ ἀνέμων βιαίων χαλαζῶν τ' ἐκχύσεως καταστολαὶ καὶ κυμάτων ποταμίων τε καὶ θαλαττίων ἀπευδιασμοὶ πρὸς εὐμαρῆ τῶν ἑταίρων διάβασιν (ähnlich Jamblich vit. Pyth. 135)[1].

Die Geschichte vom Stater im Fischmaul Mt 17, 27 enthält das verbreitete Motiv vom Ring des Polykrates (Herod. III 42), zu dem es auch in rabbinischer Tradition Varianten gibt (Schabb. f. 119a bei Fiebig, Jüd. Wunderg. 62f.; Strack-B. I 675 und GnR 11 (8b) bei Strack-B. I 614); in der christlichen Legende begegnet das Motiv zuerst bei Augustin civ. dei XXII 8 (ed. Dombart, Leipz. II, S. 574). Über weitere Parallelen vgl. Reinh. Köhler, Kleinere Schriften II 209; P. Saintyves, Essais sur folklore biblique S. 364—404; Heinr. Günther, Die christl. Legende des Abendlandes 1910, S. 83f.

Wie dann später hellenistische Wundergeschichten in die christliche Tradition eindringen, dafür mag wenigstens noch ein Beispiel genannt sein: das Weinwunder bei der Hochzeit zu Kana Joh 2, 1—12, das die Übertragung des Wunders der Epiphanie des Dionysos auf Jesus darstellt. Am Tage des Dionysos-Festes sollen die Tempelquellen auf Andros und Teos alljährlich Wein statt Wasser gegeben haben. In Elis wurden am Vorabend des Dionysos-Festes drei leere Krüge im Tempel aufgestellt, die am andern Morgen voll Wein waren. Das Datum des Dionysos-Festes ist die Nacht vom 5. auf den 6. Januar, d. h. das Datum des altchristlichen Festes der Taufe = Epiphanie Christi; der 6. Januar gilt außerdem seit alters als der Tag der Hochzeit zu Kana. Vgl. Bousset, Kyrios Christos[2] S. 62; J. Grill, Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evang. II, 1923, S. 107—119; P. Saintyves, Essais sur folklore biblique S. 205—229; W. Bauer zu Joh 2, 12 (im Handbuch zum NT). Auch K. Holl, Der Ursprung des Epiphanienfestes (Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1917, XXIX).

Es ist klar, daß das angeführte Material nicht oder nur in den seltensten Fällen als Quelle für bestimmte synoptische Wundergeschichten gelten kann. Es illustriert aber die Atmosphäre, zeigt Motive und Formen und hilft so, das Eindringen von Wundergeschichten in die evangelische Tradition zu verstehen. Wichtig ist dabei aber ferner die Frage, in welchem Stadium die Tradition durch den Zuwachs von Wundergeschichten bereichert wurde; und zwar weniger die Frage, ob das im mündlichen oder im schriftlichen Stadium der Fall war. Beides ist zweifellos anzunehmen; aber wie sonst ist auch hier dieser Unter-

---

[1] Zu Joh 6, 21 vgl. übrigens den homerischen Hymnus auf den Pythischen Apoll. 394ff., wo auch das Schiff, nachdem der Gott an Bord ist, wunderbar schnell sein Ziel erreicht.

schied für die evangelische Tradition m. E. relativ bedeutungslos, da ja auch die schriftliche Fixierung zunächst ganz unliterarisch war. Viel wichtiger ist die Unterscheidung des palästinensischen und des hellenistischen Stadiums der Tradition.

Nun hat man sicher schon in der palästinensischen Gemeinde Wunder von Jesus berichtet. Das beweisen die Sprüche Mt 12, 27. 28 Par. (aus Q), in denen Jesus seine Dämonenaustreibungen mit denen jüdischer Beschwörer in Parallele setzt und aus seinen Erfolgen auf das Kommen der Gottesherrschaft schließt. Das beweisen ferner die Apophthegmata, deren Ursprung auf palästinensischem Boden wahrscheinlich ist, und die ein Wunder enthalten, also Mt 12, 22ff. Par. bzw. Mk 3, 22ff. (Dämonenbannung), ferner Mk 3, 1–5 (Sabbat-Heilung); 7, 24–30 (Syrophönizierin); Mt 8, 5–13 (Hauptmann von Kapernaum). Natürlich brauchen nicht alle apophthegmatischen Wundergeschichten in der palästinensischen Tradition geformt zu sein: die Varianten der Sabbat-Heilung (Lk 13, 10—17; 14, 1–6) können sehr wohl auf hellenistischem Boden formuliert worden sein, nachdem einmal der Typus da war. Auch die Differenzierung der Geschichten vom Hauptmann von Kapernaum und der Syrophönizierin kann im hellenistischen Stadium der Tradition erfolgt sein. Die Geschichte vom dankbaren Samariter Lk 17, 11–19 ist sehr wahrscheinlich hellenistischen Ursprungs; ob sich das Wunder vom Stater im Fischmaul erst in hellenistischer Tradition an das Gespräch über die Tempelsteuer angesetzt hat Mt 17, 24–27, wird sich kaum entscheiden lassen.

Bei den nicht apophthegmatischen Wundergeschichten scheint mir das Urteil noch unsicherer zu sein. Es wird dadurch erschwert, daß sich in der rabbinischen Tradition sehr wenig eigentliche Wundergeschichten finden; sie sind meist in die rabbinischen Debatten derartig verflochten, daß sie apophthegmatischen Charakter erhalten haben[1]. Nun wird man ja im Volk gewiß auch reine Wundergeschichten erzählt

[1] Vgl. E. Peterson, Εἷς θεός 1926, S. 216: „Die Wundererzählungen der Rabbinen zeigen anscheinend nur in geringem Maße einen hellenistischen Einfluß. Dagegen sind uns in den Midraschim, wie es scheint, manche Stücke erhalten, die auch in der Darstellungsform diesen Einfluß nicht ganz verbergen können. Besonders kommt neben den Daniel-Geschichten wohl die Person Abrahams in Betracht." Leider gibt Peterson keine Beispiele. Eine Untersuchung fehlt m. W. bis jetzt. G. Kittel hat (Die Probleme des paläst. Spätjudent. 1926, S. 169—194) die Abhängigkeit der rabbinischen Legende vom Josephsgrab im Nil vom Osirismythos nachgewiesen; hier handelt es sich indessen nicht um eine eigentliche Wundergeschichte.

haben, aber wir vermögen nicht zu sagen, wieweit bei dem Austausch der Kulturen solche Erzählungsweise in Motiven und Formen etwa schon hellenistisch beeinflußt war. Jedenfalls bieten aber zu den synoptischen Wundergeschichten die hellenistischen so reiche Parallelen vor allem im Stil, daß sich ein Vorurteil für die Entstehung der synoptischen Wundergeschichten auf hellenistischem Boden ergibt.

Die Untersuchung der sprachlichen Form führt kaum weiter. Wendungen wie ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ (Mk 1, 23; 5, 2), φωνῇ μεγάλῃ (Mk 1, 26; 5, 7); ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν (Mk 4, 41); εἷς statt τις (Mk 5, 22), ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου scil. τινές (Mk 5, 35), das distributive συμπόσια συμπόσια und πρασιαὶ πρασιαί (Mk 6, 39 f.), der konstruktionslose Nominativ ἡμέραι τρεῖς (Mk 8, 2) u. a. können an sich Semitismen sein, aber solche und ähnliche Wendungen können auch in die vulgäre Koine eingedrungen sein und sind es mindestens zum Teil nachweislich. Außerdem ist der hellenistisch-christliche Sprachgebrauch durch die LXX beeinflußt, was sich natürlich mehr im literarischen Stadium der Überlieferung geltend machen wird; und auch dadurch sind manche Semitismen wie z. B. Lk 7, 16 zu erklären. Gar nichts beweisen natürlich Wörter, die unter den Begriff der ῥῆσις βαρβαρική (s. S. 238) fallen, wie ταλιθὰ κούμ (oder wie man lesen muß Mk 5, 41) und ἐφφαθά (Mk 7, 34). Eher dürfte man aus dem υἱὲ Δαυείδ und dem ῥαββουνεί (Mk 10, 47. 51) auf palästinensischen Ursprung schließen. Nur selten liegt ein beweiskräftiger Semitismus vor, so z. B. das ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι (Mk 3, 4), wo freilich das Urteil über den palästinensischen Ursprung der Geschichte schon aus dem apophthegmatischen Charakter hervorgeht. So wäre auch für die Wundergeschichte Mk 2, 1—12 palästinensischer Ursprung sicher, wenn man das ἀπεστέγασαν τὴν στέγην mit Wellhausen für einen Übersetzungsfehler halten darf. Vielleicht darf man auch die Wendungen ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς (Mk 5, 29, vgl. dazu Strack-B.) und ὕπαγε εἰς εἰρήνην (Mk 5, 34) als wirkliche Semitismen ansehen.

Nach dem Inhalt geurteilt würde für Mk 4, 35—41 (Sturmbeschwörung), wenn man die jüdischen Parallelen in Betracht zieht, palästinensischer Ursprung wahrscheinlich sein; ebenso für Mk 6, 34—44 bzw. 8, 1—9 (Speisungsgeschichten). Auch die Aussätzigenheilung Mk 1, 40—45 wird aus der palästinensischen Gemeinde stammen; denn das σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ κτλ. ist schwerlich auf hellenistischem Boden formuliert. Für Lk 17, 14 gilt natürlich nicht das Gleiche, denn es ist nach dem Muster von Mk 1, 44 gearbeitet.

Im übrigen dürfte der hellenistische Ursprung der Wundergeschichten überwiegend wahrscheinlich sein. Charakteristisch ist der Unterschied von Q und Mk. Wenn in Q die Wundergeschichten fast ganz fehlen, so darf man das nicht nur damit erklären, daß Q keinen erzählenden Geschichtsbericht bietet; denn den erbaulichen, paränetischen und polemisch-apologetischen Zwecken von Q hätten sich die Wundergeschichten sehr wohl eingefügt. Der tiefere Grund ist vielmehr der, daß die Person Jesu in Q noch in einem anderen Lichte erscheint als bei Mk. Bei Q ist er vor allem der eschatologische Buß- und Heilsverkündiger, der Gesetzes- und Weisheitslehrer. Bei Mk ist er ein θεῖος ἄνθρωπος, ja mehr: der über die Erde wandelnde Gottessohn. Diese mythische Beleuchtung, in die bei Mk Jesus gerückt ist (vgl. Dibelius, Formgeschichte 87), kommt zwar zum großen Teil auf die Rechnung des Schriftstellers, zum Teil aber auch auf die Rechnung seines Stoffes und zwar vornehmlich der Wundergeschichten. Dieser Gegensatz von Q und Mk bedeutet aber: in Q ist das Bild Jesu wesentlich aus dem Stoff der palästinensischen Tradition gestaltet, bei Mk, und vor allem in seinen Wundergeschichten, hat der Hellenismus einen wesentlichen Beitrag dazu geliefert. Erst recht ist natürlich für die Wundergeschichten, die Mt und Lk über Q und Mk hinaus haben, hellenistischer Ursprung anzunehmen.

Oben war schon davon die Rede, daß die Wundergeschichten innerhalb der christlichen Tradition eine Geschichte gehabt haben, und zwar lag dort das Interesse auf der Erzählung des Wunders als solchen. Die Frage nach der Geschichte der christlichen Tradition der Wundergeschichten ist hier aber noch einmal aufzuwerfen, sofern die Wundergeschichten zum Erzählungsstoff überhaupt gehören. Und zwar sind hier einige Beobachtungen zu machen, die denen in der früher dargestellten Geschichte der Apophthegmata analog sind und neben diese gestellt werden müssen, wie sie andrerseits ihre Ergänzung erst bei der abschließenden Betrachtung der Technik der evangelischen Erzählung finden können.

Einmal erwacht im Lauf der Zeit ein novellistisches Interesse an den Personen der Wundergeschichten. So erhält die Haimorrhoissa den Namen Veronika (z. B. Evg. Nicod. 7) und ist bei Macar. Magn. I 6 zu einer edessenischen Prinzessin geworden. Die Phönizierin und ihre Tochter heißen Clem. Hom. 2, 19; 3, 73 Justa und Bernike usw. Auch erinnere man sich, wie in der Lazarus-Geschichte Joh 11 der Erweckte und seine Schwestern ihre Namen tragen, während der „Jüng-

ling von Nain" und seine Mutter bei Lk noch ungenannt sind. Bei den Synoptikern ist diese novellistische Tendenz schon darin zu beobachten, daß der Synagogenvorsteher Lk 8, 41 den Namen Jairus erhält, der auch in die meisten Handschriften Mk 5, 22 eingedrungen ist (s. o. S. 230). Man wird bei solcher Sachlage gegen den Namen Bartimaios Mk 10, 46 skeptisch sein. Auch daran mag hier wieder erinnert werden, daß in der nazaräischen Bearbeitung des Mt der Mann mit der Lahmen Hand (Mt 12, 10 = Mk 3, 1) zu einem Maurer geworden ist (s. o. S. 72f.).

Wichtiger aber ist, was hier analog dem S. 67ff. über die Apophthegmen Ausgeführten über die Situations- und Ortsangaben der Wundergeschichten zu sagen ist. Auch bei den Wundergeschichten sind die Situationsangaben kärglich. Sie fehlen ganz Mk 1, 40; 5, 22. 25; 7, 32; 9, 14. Anderwärts sind sie ganz allgemein gehalten: Mk 1, 21 die Synagoge, 1, 29 das Haus des Petrus, 2, 1 ein Haus, 4, 37 die Situation der Seefahrt, 5, 2f. die Gräberstätte, 6, 34 und indirekt 8, 1 der ἔρημος τόπος, 6, 45ff. der See, 8, 23 das Dorf, 11, 12f. (indirekt) der Weg. Diese Angaben sind alle gelegentlich oder fast zufällig, je nachdem sie für das Verständnis der Geschichte von Belang sind; den Charakter bestimmter geographischer Angaben haben sie nicht.

Die Tradition hat sich damit nicht begnügen können; die Evangelisten haben diese Angaben schon unter dem Zwang der redaktionellen Verknüpfung der Einzelgeschichten erweitert oder vermehrt. Und auch solche redaktionellen Angaben sind z. T. ganz allgemein. So läßt Mk die erste Speisungsgeschichte in der Nähe des Sees spielen 6, 32f.; so ist der ganze Komplex Mk 4, 35–5, 43 wohl schon von der vor Mk liegenden Stufe der Redaktion um den See gruppiert worden, sodaß nun z. B. vor den situationslosen Beginn der Geschichte 5, 22 eine Situationsangabe 5, 21 getreten ist. In manchen Übergangswendungen stecken allgemeine Situationsangaben wie Mk 1, 29: καὶ εὐθὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθόντες oder Mt 9, 27: καὶ παράγοντι ἐκεῖθεν, 9, 32: αὐτῶν δὲ ἐξερχομένων.

Dazu kommen aber einige bestimmte geographische Angaben, und daß diese mindestens z. T. der Redaktion angehören, ist deutlich. Für Mk 7, 24. 31; 8, 22. 27a ist das S. 68 schon gezeigt; ebenso war gesagt, daß das Kapernaum Mk 1, 21; 2, 1; Mt 17, 24 auf Rechnung der Redaktion zu setzen sein wird. Mt 6, 45 ist in der Analyse als Redaktionsarbeit erkannt worden; Mk 8, 10 und 6, 53 stehen auf gleicher Stufe. In Mk 11, 12 steckt ebenfalls verknüpfende Redaktionsarbeit, und zu dieser wird nach den Analogien vermutlich auch die Nennung von

Bethanien gehören. Es blieben aus Mk nur Gerasa (oder wie man lesen muß) 5,2 und Jericho 10,46, die offenbar mindestens einer früheren Redaktionsstufe als Mk angehören. Ob die Namen ursprünglich zu den Geschichten gehörten, ist damit freilich noch nicht entschieden und wird sich schwerlich entscheiden lassen; der apokryphe bzw. sekundäre Charakter der Geschichten aber ist deutlich, und zu ihnen gesellt sich Lk 7,11–16 mit der Angabe von Nain. Aufs Ganze gesehen muß man jedenfalls sagen, daß bestimmte geographische Angaben den Wundergeschichten im allgemeinen ebenso fremd sind wie den Apophthegmen[1].

Zeitangaben enthalten die Traditionsstücke sehr selten. So gehört das ὀψίας γενομένης Mk 4,35 sicher ursprünglich zu der Geschichte, da es Jesu Schlafen motivieren soll und ja auch zum Fortgang der Mk-Erzählung, in der die Sonne nicht unterzugehen scheint, nicht paßt. Ebenso werden die Angaben der nächtlichen Zeit Mk 6,47f. zur alten Tradition gehören und vielleicht auch die Angabe der ὥρα πολλή Mk 6,35, wenn sie auch in der Variante 8,1 fehlt. Dagegen gehören die Zeitangaben Mk 1,32. 35 der Redaktion an. Alles sind übrigens ganz allgemeine Angaben. Festzeiten sind, außer dem Sabbat, nie genannt (vgl. Joh!), ebensowenig Zeitabstände außer den drei Tagen, die die Menge bei Jesus weilt (Mk 8,2). Das μετὰ ἡμέρας ἕξ Mk 9,2 gehört zu einem legendarischen Stück. Von den Zeitangaben in den jerusalemischen Stücken, speziell in der Passionsgeschichte, wird später die Rede sein.

Endlich ist nunmehr, indem die Beobachtungen bei den Apophthegmen und Wundergeschichten zusammengefaßt werden, noch eins zur formalen Charakteristik dieser Einzelgeschichten hinzuzufügen, was für die Erkenntnis der redaktionellen Arbeit der Evangelisten von Wichtigkeit

[1] Dies Urteil ist auf Grund der kritischen Analyse gefällt und nicht auf Grund einer allgemeinen Vorstellung von Wundergeschichten. (Man könnte ja auf Grund allgemeiner Erwägungen erwarten, daß Ortsangaben für die Wundergeschichte charakteristisch wären, um zur Zuverlässigkeit des Wunders Vertrauen zu erwecken!) Deshalb besagt die Polemik G. Dalmans (Orte und Wege Jesu³ S. 14) nichts, wenn er auch mit Recht darauf hinweist, daß sich in manchen rabbinischen Wundergeschichten eine Ortsangabe findet. In anderen fehlt sie, und zwar oft gerade da, wo man sie erwarten würde (z. B. Strack-B. II 26. 169. 413; IV 228. 771); anderwärts ist sie ganz allgemein wie Synagoge, Haus, Markt (Strack-B. I 558; II 2f.; IV 539). In den Wundergeschichten, die ich bei Strack-B. gesammelt habe, findet sich eine unmotivierte bestimmte Ortsangabe nur I 490. 526. Denn solche Fälle, wo der Ort für das Ereignis eine Rolle spielt (z. B. II 78f.; IV 534f.) sind natürlich auszunehmen.

ist. Es ist nämlich kurz zu zeigen, wie die Situationsangaben, die im Vorigen behandelt sind, in der Exposition der Geschichten ihren Sitz haben, und in welch primitiver Weise diese Exposition gegeben ist. Einige Geschichten beginnen mit dem alten καὶ ἐγένετο (bzw. γίνεται): Mk 2,15. 23; so auch das zu einer anderen Gattung gehörige Stück Mk 1,9. Ob hier das καί schon in der mündlichen Überlieferung dazu gehörte, oder erst hinzugefügt wurde, als die Geschichten in einen größeren Zusammenhang eingefügt wurden, ist gleichgültig[1]. Übrigens ist diese Formel dann auch von Mt und Lk für redaktionelle Einführungen verwendet worden, wovon später die Rede sein wird. Sonst beginnen die Stücke damit, daß kurz das Auftreten der Hauptperson (Jesu) oder des Gegenspielers (bzw. der Gegenspieler) erzählt und, wo erforderlich, die lokale Situation angegeben wird. Es heißt also, um einige Beispiele aus Mk anzuführen:

1,16: καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν ... εἶδεν ...
1,21: καὶ [...] εἰσελθὼν (vielleicht zu streichen) εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν [...] καὶ ... ἄνθρωπος ...
1,40: καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρός ...
2,14: καὶ παράγων εἶδεν ...
3,1: καὶ εἰσῆλθεν ... εἰς συναγωγήν, καὶ ἦν ἐκεῖ ἄνθρωπος ...
5,22: καὶ ἔρχεται εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων ...
6,1: καὶ ἔρχεται εἰς τὴν πατρίδα ...
7,1: καὶ συνάγονται πρὸς αὐτὸν (οἱ Φαρισαῖοι) ...
7,25: (ἀλλ') ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ ... ἐλθοῦσα προσέπεσεν ...
7,32: καὶ φέρουσιν αὐτῷ κωφὸν καὶ μογιλάλον ...
8,22: καὶ φέρουσιν αὐτῷ τυφλόν ... usw.

Gelegentlich erfordern die Geschichten eine etwas ausführlichere Situationsangabe:

Mk 2,23: καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας.
Mk 5,21b: καὶ [...] συνήχθη ὄχλος πολὺς ἐπ' αὐτόν (dann folgte V. 25, S. 229).

Eine ähnliche Angabe muß vor Mk 6,34 die Geschichte von der Speisung eingeleitet haben, ist hier aber in dem redaktionellen Stück 6,30—33 untergegangen; dagegen liegt sie 8,1 noch deutlicher, nur mit einer kurzen redaktionellen Verknüpfung verbunden, vor: [ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις πάλιν] πολλοῦ ὄχλου ὄντος κτλ.

Mk 9,14: καὶ ἐλθὼν πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶδεν ὄχλον πολύν ...

Eine entsprechende Einleitung mußte von jeher der Heilung des Gelähmten Mk 2,1ff. vorangehen, doch ist sie nicht mehr rein heraus-

[1] Mk 1,4, wo K. L. Schmidt, Rahmen der Geschichte Jesu 18f. ein καὶ als ursprünglichen Anfang postuliert, liegt anders; denn hier heißt ἐγένετο nicht „es geschah", sondern der Täufer ist Subjekt: er „trat auf".

zuschälen. Auch die Geschichte vom Dämonischen in Gerasa erforderte eine ausführliche Situationsangabe Mk 5,1ff., die ebenfalls nicht mehr reinlich von den verknüpfenden Wendungen zu sondern ist.

Wie die Evangelisten auf Grund dieser Voraussetzungen den Traditionsstoff bearbeitet haben, wird unten im Zusammenhang dargestellt werden.

B. Geschichtserzählung und Legende.

Zur Begriffsbestimmung bemerke ich: als Legenden bezeichne ich die erzählenden Stücke der Tradition, die nicht eigentlich Wundergeschichten sind, aber doch auch keinen geschichtlichen, sondern religiös-erbaulichen Charakter haben[1]. Sie enthalten meist auch Wunderbares, aber nicht notwendig, wie z. B. die Kultlegende des Abendmahls nichts Wunderbares aufweist. Sie unterscheiden sich von den Wundergeschichten vor allem dadurch, daß sie nicht in dem Sinne wie jene eine Einheit bilden, sondern ihre Pointe erst durch die Beziehung auf einen Zusammenhang erhalten. Dieser Zusammenhang kann das Leben des religiösen Heros sein: dann liegt die biographische Legende vor; er kann aber auch im Glauben und Kult der Gemeinde gegeben sein: dann handelt es sich um die Glaubens- oder Kultuslegende[2]. Naturgemäß sind alle Arten unter sich und mit den Wundergeschichten nah verwandt; auch die Grenze zum biographischen Apophthegma ist nicht immer scharf zu ziehen. Doch ist die begriffliche Scheidung notwendig, denn sie entspricht den verschiedenen Motiven, die in der religiösen Erzählung wirkend sind[3].

[1] In der positiven Begriffsbestimmung stimme ich den Ausführungen von M. Dibelius, Theol. Rundschau N.F. 1 (1929), S. 203—209 zu. Wenn ich natürlich auch nicht leugne, daß Legenden geschichtliche Begebenheiten zugrunde liegen können, so meine ich freilich, daß „Ungeschichtlichkeit" den Begriff der Legende negativ charakterisiert in dem Sinne, daß die Legende nicht nur „kein besonderes Interesse am Geschichtlichen hat" (Dibelius), sondern daß sie überhaupt nicht im modernen wissenschaftlichen Sinn geschichtlicher Bericht ist.

[2] Diese Unterscheidung fällt mit der von Dibelius gegebenen „ätiologischen Kultlegende" und „Personallegende" zusammen.

[3] Deshalb ist Faschers Frage (Die formgeschichtl. Methode S. 202) in bezug auf das Stück Mt 17,24—29 (das bei mir sowohl unter dem Gesichtspunkte des Schulgesprächs, des biographischen Apophthegmas wie der Legende betrachtet wird): „Was ist es nun?" verfehlt. Das ist ja gerade charakteristisch, daß die drei Motive hier zusammenwirken. Ebenso steht es mit Lk 5,1—11 (Fascher S. 202). Ziel der formgeschichtlichen Untersuchung ist es doch nicht, die einzelnen Traditionsstücke glatt zu klassifizieren, sondern die Motive aufzuweisen, die zur Formgebung geführt

Ebenso gehen natürlich auch Legende und Geschichtserzählung in antiker und zumal volkstümlicher und religiös interessierter Erzählung leicht ineinander über, obwohl auch hier der begriffliche Unterschied klar ist. Für die Darstellung des synoptischen Tatbestandes war eine gesonderte Behandlung der Wundergeschichten wohl möglich; dagegen scheint mir eine Trennung von Geschichtserzählung und Legende nicht möglich zu sein, da zwar manche Stücke rein legendarischen Charakters sind, aber die Geschichtserzählung so sehr unter der Herrschaft der Legende steht, daß sie nur mit dieser zugleich behandelt werden kann.

1. Analyse des Stoffes.

a) Taufe bis Einzug in Jerusalem.

Mk 1,1—8 bzw. Mt 3,1—12; Lk 3,1—18: die Wirksamkeit des Täufers. Der eigentliche Anfang der Täuferperikope beginnt bei Mk mit V. 4[1]; V. 1 ist redaktionelle Arbeit des Evangelisten. Ob auch V. 2f. auf ihn zurückgeht oder erst später aus Mt in den Mk-Text eingedrungen ist, bleibt sich für unseren Zusammenhang gleich. Die Analyse K. L. Schmidts, der in V. 4 das ἐν τῇ ἐρήμῳ und dazu V. 6 als sekundär ansieht, weil diese Stücke den Jordantäufer zum Wüstenprediger machen, ist einleuchtend. Da die Stücke nicht redaktionellen Charakter haben, so ist es eine Frage zweiter Ordnung, ob sie vom Evangelisten stammen, oder ob er sie schon in der Geschichte vorfand; die Hauptsache ist, daß man überhaupt ein Wachsen der Tradition wahrnimmt. Und zwar sind es spezifisch christliche Zusätze; denn die Auffassung des Täufers als des Wüstenpredigers beruht doch wohl auf der christlichen Anschauung, die in ihm nach Js 40,3 den Vorläufer Jesu sah. Es fragt sich aber, ob die christliche Bearbeitung nicht noch weitergeht[2]. In der Tat ist es christliche Redaktion, wenn Mk in der messianischen Predigt des Täufers nicht das Gerichtsfeuer nennt, das Q erhalten hat, und das der Predigt der μετάνοια entspricht; sondern wenn er statt dessen den kommenden Messias als den Geistesträger verkündigt werden läßt und seine Taufe in Gegensatz zur christlichen Taufe stellt; das entspricht der Gemeindeauffassung, die auch Act 1,5;

haben. Daß unter Umständen ein Traditionsstück an verschiedenen Gattungen teilnimmt, ist weder ein Einwand gegen die Methode noch auch gegen die vom Forscher gewählte Terminologie. Das gilt auch zu den Ausführungen von B. S. Easton, The Gospel before the Gospels S. 61ff. (s. o. S. 5).

[1] Vgl. K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu S. 18ff.

[2] Vgl. M. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer 1911, 46—59; M. Goguel, Jean-Baptiste 1928, S. 34—43.

11,16 zu Worte kommt. Q hat in der Weissagung des Feuertäufers das Ursprüngliche erhalten (Mt 3,11; Lk 3,16). Ob in Q auch schon der Geist mit dem Feuer kombiniert war, oder ob er bei Mt und Lk erst unter dem Einfluß des Mk hinzugekommen ist, mag dahingestellt bleiben; ist mit der Weissagung der Geistestaufe auf die christliche Taufe, die den Geist verleiht (s. u.), hingewiesen, so müßte das Letztere der Fall sein. Jedenfalls ist die Weissagung des Messias als dessen, der mit dem Gerichtsfeuer kommt, das Ursprüngliche[1]. Wahrscheinlich ist auch der Satz vom Stärkeren, den Mk 1,7 vor das Wort von den Taufen, Q (Mt 3,11b; Lk 3,16b) mitten hineinstellt, ein christlicher Zusatz, in dem sich die Rivalität zwischen der christlichen Gemeinde und den Johannes-Jüngern spiegelt (s. S. 177ff.). Klar ist jedenfalls, daß die Tradition christlich redigiert ist; und zwar zeigen schon die Tatsache, daß das Stück in Q Aufnahme fand, und die Sprache, daß sich schon die palästinensische Gemeinde dies Traditionsstück angeeignet hat. Stand die Weissagung der Geistestaufe in Q, so könnte sie dann im Sinne der jüdischen Hoffnung gemeint gewesen sein, die eine Ausgießung des Geistes in der messianischen Zeit erwartet (Js 44,3; Joel 3,1f.; Test. Levi 18; vgl. Strack-B., Reg.). Mk wird die Weissagung freilich auf die christliche Taufe als Sakrament der Geistbegabung bezogen haben[2].

[1] H. Leisegang, Pneuma Hagion 1922, S. 72—80 berücksichtigt das Quellenverhältnis gar nicht und hält, indem er die Taufe mit dem Feuer und mit dem Geist für gleichbedeutend erklärt, den Gedanken für ein dem ursprünglichen Evangelium fremdes, aus der griechischen Mystik eingedrungenes Motiv. Aber in den umgebenden Versen von Q (Mt 3,10 u. 12 Par.) ist das Feuer deutlich als Gerichtsfeuer gemeint. Die Vorstellung vom Gerichtsfeuer ist alt (Js 66,14f.; Mal 3,2f.), und zwar ist dabei offenbar gedacht, daß das Feuer, indem es das Unreine vernichtet, die Gemeinde reinigt, so daß man nicht Reinigungsfeuer und Gerichtsfeuer schlechterdings in Gegensatz zueinander stellen darf (Klostermann). An das kosmische Feuer des Weltbrandes darf man wegen des ὑμᾶς βαπτίσει Mt 3,11 offenbar so wenig denken, wie an das Geistesfeuer der griechischen Mystik, die nicht die Gemeinde, sondern die einzelne Seele in den Blick faßt. Daß für das Feuergericht das Bild der Taufe sonst nicht bezeugt ist, scheint mir keine Schwierigkeit zu sein. Einerseits wird Sanh. 39a (Strack-B. I 121f.) die rituelle Reinigung durch Feuer als Feuertaufe interpretiert; andrerseits erscheint die Taufe auch sonst (Mk 10,38f.; Lk 12,50) als Bild für eine Vernichtung; vgl. M. Goguel, Jean-Bapt. S. 40f. 43,1. — Alb. Schweitzers Meinung (Die Mystik des Apostels Paulus 1930, S. 161f.), daß mit dem kommenden Täufer nicht der Messias, sondern der Vorläufer Elias gemeint sei, halte ich für verfehlt.

[2] Das ist offenbar auch die Meinung von Act 1,5; 11,16. Denn ganz im Gegensatz zu W. Michaelis (Täufer, Jesus, Urgemeinde 1928, S. 20—23) ist zu betonen, daß die Act (wie Paulus) die Taufe im Sinne des hellenistischen Christen-

Der Bericht von Q ist umfassender als der des Mk. Die Bußpredigt (Mt 3,7–10; Lk 3,7–9) wird eine christliche Bildung sein (s. S. 123). Jedenfalls kommt das Publikum der Pharisäer und Sadduzäer (Mt 3,7) auf die Rechnung des Mt (s. S. 55), während Lk das Stück noch durch einen weiteren Zusatz (3,10–14) vermehrt hat (s. S. 155). Die Einleitung, die Lk 3,15 zur messianischen Predigt des Täufers gebildet hat, zeigt wieder das Motiv der christlichen Polemik gegen die Täufersekte. Das Plus der messianischen Gerichtspredigt, das Q (Mt 3,12; Lk 3,17) über Mk hinaus hat, wird ursprünglich sein.

Mk 1,9–11 Parr.: die Taufe Jesu. Ohne zu bestreiten, daß Jesu Taufe durch Johannes geschichtlich ist[1], muß man doch die vorliegende Geschichte als Legende bezeichnen. Das Moment des Wunderbaren ist für sie wesentlich, und ihr erbaulicher Charakter ist deutlich. Und zwar könnte man zunächst geneigt sein, die Legende als eine biographische anzusehen; sie erzählt von der Person Jesu. Freilich darf man nicht psychologisierend von einer Berufungsgeschichte sprechen und gar ihren Inhalt als Berufungsvision bezeichnen. Von Berufungsgeschichten wie Jes 6,1–13; Jer 1,5–19; Ez 1 und 2; Act 9,1–9; Lk 5,1–11; Apk 1,9–20; Joh 21,15–17 unterscheidet sie sich charakteristisch: nicht nur ist von der inneren Situation Jesu mit keinem Wort die Rede, sondern es fehlt auch jedes Wort des Auftrags an den Berufenen und jede Antwort von seiner Seite, wie sie für eigentliche Berufungsgeschichten so bezeichnend sind; es ist ja auch gar nicht von Jesu eigentlichem Beruf die Rede, der Buß- und Heilspredigt, sondern von seiner Messianität

---

tums als Sakrament der Geistbegabung auffaßten. Die scheinbaren Ausnahmen beweisen gerade, daß für Act Taufe und Geistesempfang zusammengehören: Act 8,14ff. die Taufe der gläubigen Samaritaner muß durch die Geistverleihung vervollständigt werden; 10,44ff. die Geistverleihung an Kornelius und die Seinen beweist dem Petrus, daß er sie taufen muß; vgl. 11,16f. Vor allem zeigt die Gegenüberstellung der Johannestaufe und der christlicheu Taufe 19,1—7, daß für die letztere die Geistverleihung das Charakteristische ist. Ich bemerke dabei, daß ich die Charakteristik des Apollos 18,25 (ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου) für einen schlechten Zusatz des Verf.s in seine Quelle halte, durch den er (nach dem Muster von 19,1—7) das unklare ἀκριβέστερον von V. 26 erläutern wollte.

[1] Die Skepsis von Ed. Meyer, Ursprung u. Anfänge d. Christent. I 1921, S. 83f. kann ich nicht teilen. Act 10,37f.; 13,24f. beweisen zwar, daß es für die Anknüpfung der Wirksamkeit Jesu an die des Täufers des geschichtlichen Faktums der Taufe Jesu nicht bedurfte, nicht aber, daß diese Anknüpfung ihren Ausdruck in einer Taufgeschichte finden mußte oder auch nur konnte, wenn die Taufe Jesu nicht geschichtliches Faktum war. Vgl. M. Goguel, Jean-Baptiste S. 139f.

oder Gottessohnschaft[1], die man nicht als Beruf bezeichnen kann. Wenn sich ein weiteres Wort der Himmelsstimme außer dem σὺ εἶ ὁ υἱός μου κτλ. denken ließe, so wäre es nur etwa ein an die Menschen bzw. an die Gemeinde gerichtetes ἀκούετε αὐτοῦ (vgl. Mk 9, 7). Die Legende erzählt Jesu Weihe zum Messias, ist also im Grunde nicht eine biographische, sondern eine Glaubenslegende[2].

Es ist also unzulässig, aus dem εἶδεν Mk 1, 10 herauszulesen, daß eine Vision erzählt werde — wenn man auch daran festhalten muß, daß Jesus und nicht der Täufer Subjekt des εἶδεν ist. Mt und Lk verstehen den Mk-Bericht ganz richtig als Schilderung eines objektiven Geschehens, und das καὶ φωνὴ [ἐγένετο] Mk 1, 11 beweist für Mk dieselbe Auffassung[3].

Gunkel[4] und Greßmann[5] interpretieren die Taufgeschichte nach dem Typus der „Königsberufungs-Sage" und vermuten, daß die Erscheinung der Taube auf jenes im Märchen häufige Motiv zurückgeht, wonach eine Königswahl durch einen Vogel entschieden wird, der aus

---

[1] Daß Mk die Bezeichnung „Sohn (Gottes)" als Titel des messianischen Königs verstanden hat, zeigt 14, 61, zumal im Vergleich mit 15, 26. Vgl. auch M. Dibelius RGG[2] I Sp. 1595: Die Himmelsstimme hat „immer noch 'adoptianische' Art, zumal da die Aussage 'Du bist mein Sohn' in orientalischer Rechtssprache die Annahme zum Sohn ('du sollst mein Sohn sein') bedeutet". Zur Adoptionsformel vgl. z. B. Gunkel, Die Psalmen 1926 zu Ps 2, 7. — Richtig die Charakterisierung der Taufgeschichte bei M. Goguel, Jean-Baptiste 1928, S. 142—228.

[2] Charakteristisch ist, daß die Gemeinde von Jesus nicht eine solche Berufung zum königlichen Amt erzählt hat, wie sie sonst weit verbreitet ist: der König wird aus seiner alltäglichen Beschäftigung vom Pfluge weg berufen. So Saul 1. Kg 11, 5ff. und Cincinnatus Liv. III 26. Das gleiche Motiv im Slavischen. Vgl. Hugo Winkler, Geschichte Israels II (Völker und Staaten des alten Orients 3) 1900, S. 156; auch Alfr. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur[2] 1929, S. 304, 4.

[3] H. Rust, Wunder der Bibel I. Die Visionen des NTs 1922, S. 37—40 vermeidet zwar die Mißdeutung des εἶδεν, erschließt aber den visionären Charakter des Vorgangs aus seinem Inhalt; und zwar meint er, es könne sich nicht um eine Berufungsvision handeln (als eine solche versteht er freilich auch die „Berufung" zum Messias!), sondern eher um eine „Bekehrungsvision", die er psychologisch verständlich zu machen sucht. Dazu gibt die Erzählung kein Recht, ja es widerspricht ihrem Sinn. Richtig M. Goguel, Jean-Baptiste S. 145.

[4] H. Gunkel, Das Märchen im AT S. 147—151. Nachweise für das Märchenmotiv bei Antti Aarne, Märchentypen Nr. 567; Bolte-Polivka a. a. O. I 325. Dazu Neugriech. Märchen hrsg. von Kretschmer S. 27 und W. Lüdtke, Nachrichten der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1917, S. 746ff.

[5] H. Greßmann, Die Sage von der Taufe Jesu, Ztschr. f. Missionskunde u. Religionswiss. 34 (1919), S. 86ff.; und bes. Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderoriental. Taubengöttin, Arch. f. Religionswissenschaft 20 (1920/21), S. 1—40. 323—359.

der Reihe der Aspiranten den richtigen auswählt. Dieses Motiv tritt zwar in späteren Ausmalungen der Taufgeschichte gelegentlich hervor[1], es ist aber der Taufgeschichte des Mk offenbar fremd, wie denn nirgends in urchristlicher Überlieferung die Reflexion sich findet, daß die Wahl Jesu zum messianischen König ein Problem sei. Menschen haben hier ja gar nicht zu wählen, sondern Gott bestimmt. Aber auch Greßmanns Vermutung, daß der ursprüngliche Schluß der Erzählung weggebrochen sei, der von der Huldigung des Täufers vor Jesus als dem Messias berichtet habe, ist haltlos[2].

Nach Greßmanns Meinung ist nun freilich die Taube in der Taufgeschichte nicht ein einfacher Märchenvogel, sondern in ihr verkörpert sich ursprünglich eine Göttin, und zwar jene vorderorientalische Taubengöttin, die in Babylonien als Ischtar, in Syrien als Atargatis verehrt wurde. Greßmanns Nachweis, daß diese beiden Göttinnen besonders enge Beziehungen zum Königtum hatten, wird auch als erbracht anzusehen sein; dafür jedoch, daß man auch von der Wahl des Königs durch den Vogel der Göttin geredet habe, fehlt jeder Beweis[3]. Aus der einzigen Tatsache, daß der Geist Mk 1,10 in Taubengestalt erscheint, zu schließen, daß die Taufgeschichte auf eine vorderorientalische

[1] v. Soden macht mich darauf aufmerksam, daß es in der Wiedergabe der Taufgeschichte im Heliand hervortritt. Dort heißt es 984—993:

... Als er (Christ) das Land betrat,
Gingen auf des Himmels Tore und kam der heilige Geist
Von dem Allwaltenden obenher zu Christ,
Einem schönen Vogel völlig vergleichbar,
Einer holden Taube. Die flog dem Herrn auf die Achsel,
Weilte bei des Waltenden Kind. Und ein Wort kam vom Himmel,
Aus heitrer Höhe, grüßte den Heiland,
Christ, der Könige besten: „Gekoren hab ich ihn
Selber aus meinem Reiche, und der Sohn gefällt mir
Vor allen Geborenen, der Söhne bester und liebster.

(Simrocks Übersetzung.)

[2] Mit Recht wendet Reitzenstein (Iran. Erlösungsmyst. S. 263,1) dagegen ein: Greßmanns Konstruktion setzt einen ältesten märchenhaften Bericht voraus, der nicht nur allem Geschichtlichen widerspricht, sondern auch sofort in der Überlieferung abgeschwächt worden sein müßte. Auch sei nicht glaublich, daß sich ein solches Märchen von der Königswahl mit der Erinnerung, daß Jesus von Johannes getauft wurde, hätte verbinden können.

[3] Denn die bei Diodor II 4ff. (bei Greßmann, Arch. f. R.W. S. 334) erzählte Geschichte von Semiramis, die, von ihrer Mutter ausgesetzt, von Tauben ernährt und beschützt wird, bis Hirten sie finden und an den Hof bringen, kann doch nicht als Beweis gelten.

Königsberufungssage zurückgehen müsse, in der eine weibliche Gottheit, durch ihren Vogel, die Taube, repräsentiert, einen Menschen sei es zu ihrem Sohn adoptiert, sei es zu ihrem Geliebten erwählt habe[1], – das erscheint mir zu kühn. In Wahrheit scheint sich mir das Rätsel der Taube leicht zu lösen; sie ist ihrem Sinne nach ja zweifellos nichts anderes als das πνεῦμα, das als Gotteskraft den (messianischen) König erfüllt. Daß aber die Gotteskraft, die den König erfüllt, in Vogelgestalt vorgestellt wurde, findet sich sowohl in Persien wie in Ägypten[2], ja für Persien ist sogar die Taubengestalt bezeugt[3]. Und nichts anderes als diese Vorstellung und ihr entsprechende bildliche Darstellungen, aber keine sagen- oder märchenhaften Erzählungen, sind die Voraussetzung der Form der Taufgeschichte. Als Bestätigung kommt hinzu, daß auch im Judentum der heilige Geist, wie es scheint, unter dem Bilde der Taube vorgestellt wurde, daß besonders der Targum zu Cant 2,12 die

[1] Greßmann wagt die Vermutung, daß der Text der Himmelsstimme bei Mk aus einer älteren Fassung hervorgegangen ist: σὺ εἶ ὁ υἱός μου καὶ ὁ ἀγαπητός μου, ἐν σοὶ εὐδόκησα (so nach syr$^{\text{sin u. cur}}$), und daß dieser Text wiederum auf der Verschmelzung zweier selbständiger Fassungen beruht: 1. υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (Lk 3, 22 D usw.), 2. σὺ εἶ ὁ ἀγαπητός μου, ἐν σοὶ εὐδόκησα (nirgends bezeugt), von denen die zweite die ältere sei, die wegen ihres hochmythologischen Inhalts schon früh verdrängt wurde. Diese Hypothese wird an Phantastik nur übertroffen von H. Leisegang, Pneuma hag. S. 80–95. Dieser kombiniert zwei apokryphe Fragmente, die er, wie meist üblich, dem Hebr-Evg. zuschreibt, deren Zusammengehörigkeit aber fraglich ist (vgl. A. Schmidtke, Neue Fragmente u. Unters. z. d. judenchristl. Evangelien 1911), um durch diese Kombination das Recht zu erweisen in dem fons omnis spiritus sancti, der bei der Taufe auf Jesus herabkommt, die Mutter Jesu zu sehen. Sie ist das weibliche Glied einer Göttertrias, was dadurch erwiesen wird, daß in der jungen gnostischen Legende des „Berichtes von dem Religionsstreit im Perserland" die mit Hera und Urania identifizierte Maria als πηγή erscheint. Diese Göttertrias ist älter als die Evangelien; auf ihrem Hintergrunde muß also die Taufgeschichte verstanden werden. (Ist das erstere richtig – vgl. D. Nielsen, Der dreieinige Gott I 1922 –, so doch nicht das letztere). Wenn in den Evangelien der hl. Geist als Taube in Jesus eingeht, so ist freilich der alte Mythos in Verwirrung geraten und „der hl. Geist als Mutter Jesu mit dem pneumatischen Jesus in eins verschmolzen"!

[2] Für Persien vgl. die bei Greßmann, Arch. f. R.W. S. 38 gesammelten Belege, die nur von ihm m. E. in einen falschen Zusammenhang eingereiht sind. Für Ägypten vgl. Altoriental. Bilder zum AT[2] 1927, Taf. XLV, Nr. 104: Über Ramses II. ist Nechbet, die Reichsgöttin von Oberägypten, dargestellt mit dem Ring und der Inschrift „Leben geben". Vgl. Erman-Ranke, Ägypten[2] 1923, Abb. 196, S. 491; Wrescinski, Atlas zur ägypt. Kulturgesch. I. Lieferung 13/14, Blatt 203.

[3] Vgl. J. Scheftelowitz, Die Entstehung der manich. Religion und des iran. Erlösungsmyst. 1922, S. 81.

„Stimme der Turteltaube" des Textes als die „Stimme des heil. Geistes" interpretiert[1].

Es bleibt für das Verständnis der Legende ein Rest, nämlich die Frage, wie die Überlieferung dazu kam, Jesu Taufe als die Stunde der Messiasweihe zu wählen. Als naheliegend wird man das nicht bezeichnen dürfen; als älteste Anschauung von Jesu Erhebung zum Messias gewiß nicht; denn die älteste Auffassung vom Leben Jesu, die den synoptischen Stoff fast durchweg beherrscht, ist die unmessianische. Und an Stellen wie Act 2, 36; Herm. sim V 2, 7 usw. und in der Röm 1, 3f. zugrunde liegenden Gemeindetradition kommt die ältere Auffassung, daß Jesus nach Tod und Auferstehung zum Messias erhöht wurde, noch zum Vorschein. Bestätigt wird das durch die Verklärungsgeschichte, wenn diese (s. u.) ursprünglich eine Ostergeschichte war. Wenn sich nun in der Gemeinde das begreifliche Bedürfnis äußerte, Jesu Messianität in sein Leben zurückzudatieren, — wie konnte man auf die Taufe verfallen? Denn die etwa vorhandene Überlieferung, daß Jesus von Johannes getauft worden sei, genügt natürlich nicht als Grund. Mir scheint, daß die Ursache einerseits in der Auffassung von der Messiasweihe als Geistesbegabung (vgl. Act 4, 27; 10, 38), andrerseits in der Überzeugung gegeben ist, daß die Taufe den Geist verleiht (vgl. 1. Kor 6, 11; 12, 13; 2. Kor 1, 22; Act 2, 38 u. s. S. 262, 2). Da diese Überzeugung sich natürlich nicht auf die Johannes-Taufe beziehen konnte, auf die christliche m. E. aber erst auf hellenistischem Boden, so kann die Tauflegende erst hellenistischen Ursprungs sein. Die ihr als Voraussetzung vorausgehende Anschauung, daß Jesus Träger des Geistes gewesen sei, könnte schon in der palästinensischen Gemeinde vorhanden gewesen sein, etwa unter dem Einfluß der Weissagung (Jes 42, 1; 61, 1); sie entspricht den Erwartungen jüdischer Apokalyptik (Ps Sal 17, 42; 18, 8; äth. Hen 49, 3; 62, 2; Test Levi 18; Test Juda 24[2]),

---

[1] Strack-B. I 124f. Vgl. auch I. Abrahams, Studies in Pharisaism and the Gospels I 1917, Kap. 5. Das Vogelgleichnis des ATs, das das „schützende und schirmende Walten der Gottheit" illustriert (J. Hempel, Gott und Mensch im AT S. 141) kommt nicht in Betracht. Die Taube der Taufgeschichte gar aus Gen 8, 8ff. zu erklären, wie H. von Baer (Der heil. Geist in den Lukasschriften 1926, S. 58. 164) nach dem Vorgang von Procksch es will: Die Taube als Bote der neuen Gnadenzeit, die auf das Gericht folgt, — scheint mir zu phantastisch zu sein und keinen Anhalt in neutest. Aussagen zu haben.

[2] Daß der Messias mit dem Geist ausgestattet ist, entspricht der Tatsache, daß er König ist. Der gesalbte König hat den Geist Gottes, vgl. z. B. 1. Sam 16, 13; Js 11, 2; er kann deshalb Orakel geben Prov 16, 10.

findet sich freilich in der synoptischen Tradition auffallend selten ausgesprochen[1]. Auch könnte die Adoptionsformel Mk 1, 11 Parr. (oder Lk 3, 22 D, wenn diese Form einen älteren Typus darstellen sollte) schon im palästinensischen Christentum auf Jesus bezogen worden sein, denn sie setzt nicht notwendig die metaphysische Gottessohnschaft voraus (s. S. 264, 1); freilich könnte sie ihren Platz dann nicht ursprünglich in der Taufszene gehabt haben. Sie hat ihre Parallele Mk 9, 7 und könnte letzten Endes aus einer Ostergeschichte stammen. Ein entscheidendes Indizium dafür, daß Mk 1, 9—11 nicht aus der palästinensischen Gemeinde stammen kann, ist der absolute Gebrauch von τὸ πνεῦμα[2]. „In der jüdischen Literatur ist es so unerhört, von ‘dem Geist’ (הָרוּחַ) zu reden, wenn Gottes Geist gemeint ist, daß man darunter vielmehr einen Dämon oder den Wind verstehen würde[3].“ Für die Tatsache aber, daß die Tauflegende aus der hellenistischen Gemeinde stammt, spricht es endlich auch, daß Q die Taufe Jesu offenbar nicht erzählt hat, obwohl Q einen Abschnitt über den Täufer, seine Bußpredigt und seine messianische Verkündigung enthielt. Höchstens könnte Q die Tatsache der Taufe Jesu berichtet haben; die Taufe Jesu als seine Messiasweihe hat Q aber zweifellos nicht gekannt[4].

---

[1] Deutlich nur Mk 3, 28, wenn diese Form des Wortes ursprünglich ist. Goguel, Jean-Baptiste S. 192—200 der die Q-Form für ursprünglich hält (s. S. 138) und mit Recht Lk 11, 20 für ursprünglicher hält als Mt 12, 28, zeigt, daß der synoptischen Tradition die Vorstellung von Jesus als dem Geistträger fremd ist. Denn Lk 4, 18 ff.; 10, 21; 11, (2). 13 sind natürlich Bildungen des Lk, und das πνεῦμα Mk 1, 12 Parr. ist ein hellenistischer Begriff.

[2] Es ist sehr bezeichnend, daß Mt sagt: πνεῦμα θεοῦ, Lk τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον; beide empfinden das Unbiblische der Redeweise des Mk.

[3] Dalman, Worte Jesu I S. 166. Ähnlich Schlatter, Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten 1902, S. 28, 1, der nur darin irrt, daß er meint, das absolute τὸ πνεῦμα sei kein Gräzismus, sondern sei christlich.

[4] B. H. Streeter, The four Gospels S. 188 schließt daraus, daß Q die Predigt des Täufers und die Versuchungsgeschichte enthielt, daß auch Jesu Taufe in Q erzählt gewesen sein muß. Aber dieser Schluß ist nicht berechtigt. Denn wenn man auch zugeben will, daß die Versuchungsgeschichte in Q am Anfang erzählt war (was unsicher ist, da ihre Stellung bei Mt und Lk durch Mk veranlaßt sein kann), so besteht doch kein innerer Zusammenhang zwischen Tauf- und Versuchungsgeschichte, wenn auch Mk und Lk einen solchen herzustellen versuchen. Daß aber die Einbeziehung des Täufers in das christliche Kerygma nicht auf der Tatsache der Taufe Jesu durch ihn, sondern auf seiner heilsgeschichtlichen Stellung als letzter Prophet beruht, zeigt Act 13, 24 f. mit Mt 11, 7—13 Par. Auch Act 10, 37 f. ist nicht von der Taufe Jesu die Rede; das ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεός bezieht sich nicht auf die Taufe, sondern ist nach Act 2, 21 zu verstehen; s. Lk 4, 18; Act 4, 27.

Wenn so die Tauflegende unter dem Einfluß des christlichen Kults gestaltet wurde, so kann es nicht wundern, daß sie bald unter diesem Einfluß noch weiter ausgestaltet wurde, nämlich in dem Sinne, daß sie nun zur Begründung des christlichen Taufkultes dient und so zur Kultuslegende im eigentlichen Sinne wird[1]. Wie sonst in der Religionsgeschichte das kultische Mysterium auf ein erstes Erleben der Kultusgottheit zurückgeführt, in seiner Geschichte begründet wird, wie das auch schon in der synoptischen Darstellung des Abendmahles der Fall ist (s. u.), so ist in der alten Kirche die Geschichte von der Taufe Jesu bald als Kultuslegende in diesem Sinne aufgefaßt worden: er ist der erste, der die Taufe mit Wasser und Geist empfangen und sie damit wirkungskräftig für die Gläubigen inauguriert hat. Vgl. Tertullian adv. Jud. 8: baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptismate ...[2]. So zeigen die bildlichen Darstellungen der Taufe Jesu in der alten Kirche in der Linie des einen Typus diese Taufe als eine christliche, und daß die Taufe Jesu dargestellt sein soll, erkennt man nur an der über ihm abgebildeten Taube[3]. Zeigen nun

[1] Vgl. A. Jacoby, Ein bisher unbeachteter apokr. Bericht über die Taufe Jesu 1902; H. Windisch, Jesus und der Geist, Studies in early Christianity 1928, S. 224.

[2] Vgl. ferner Ign Eph 18, 2: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ... ὃς ἐγενήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ; dazu W. Bauer im Ergänzungsband zum Handbuch zum NT; Tert. de bapt. 1: sed nos pisciculi secundum ἰχθὺν nostrum Jesum Christum in aqua nascimur. Nur unter diesem Gesichtspunkt kann Iren. III 9, 3 die Taufgeschichte gegen die Gnostiker verteidigen: spiritus ergo dei descendit in eum ..., ut de abundantia unctionis eius nos percipientes salvaremur. Vgl. auch W. Heitmüller, Im Namen Jesu 1903, S. 279, 1; W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutest. Apokryphen 1909, S. 141.

[3] Ich nenne einige Arten der Darstellung nach dem Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie II (1910), 346—380. Und zwar 1. Handauflegung: Darstellung in der Sakramentskammer der Calixt-Katakombe, Zimmer A² (l. c. 352), ferner in den l. c. 354 abgebildeten Reliefs. Auch literarisch bezeugt bei Ephraem arm. 39 = Auch.-Moes. 41 f. — 2. Besprengung mit Wasser: Darstellung in der Sakramentskammer der Calixt-Katakombe, Zimmer A³ (l. c. 352), auch auf Reliefs. — 3. Jesus als Orant: Darstellung im Koimeterion St. Peter und Marcellinus, cubicul. 54 (l. c. 353). — 4. Neben Jesus sind Engel dargestellt, die die Gewänder des Täuflings halten, charakteristisch für die orientalische (alexandrinische) Auffassung; auch in der Pontius-Katakombe in Rom l. c. 368 und 374. Dieser Typus in späterer Zeit z. B. auf dem Gemälde des Masolino im Battistero Castiglione d'Olona. — Die Darstellung Jesu als Kind (vgl. die sub 1 und 2 genannten Darstellungen und H. Haas, Das Scherflein der Witwe 1922, S. 122 f.) beruht weder auf der christlichen Sitte der Kindertaufe, noch hat sie, wie Leisegang (bei Haas a. a. O. S. 125) meint, irgendwelche mythologischen Gründe; sondern sie beruht auf den traditionellen Darstellungen von Mysterientaufen, auf denen der Täufling

schon die Synoptiker Spuren solcher Auffassung? Die Begabung Jesu mit dem Geist wird man als solche nicht nennen dürfen, da diese, wie gezeigt, vielmehr das Primäre sein wird, wodurch die Wahl der Taufszene als Szene der Messiasweihe erst veranlaßt worden ist. Ob man die Verbindung von Taufe und Versuchung bei Q und Mk auf die kultische Verbindung von Taufe und Exorzismus zurückführen darf, mag man fragen[1]. Jedenfalls wäre damit ein Einfluß des Kultus auf die Erzählung von der Taufe als solcher nicht festgestellt. Denn die Verbindung von Taufe und Versuchung ist sekundär; ein innerer Zusammenhang zwischen der Weihe zum messianischen König und der Versuchung besteht nicht. So wird man auch die Angabe über das Fasten Jesu Mt 4, 2 schwerlich aus dem kultischen Fasten erklären dürfen. Dagegen scheint Lk in der Tat vom christlichen Kult beeinflußt zu sein, wenn er Jesus beim Heraussteigen aus dem Wasser beten läßt (3, 21).

Wenn Mk, wie wahrscheinlich, als hellenistischer Christ der paulinischen Sphäre Jesus schon als präexistenten Gottessohn angesehen hat, so würde die Taufgeschichte mit seiner Christologie konkurrieren. Ihm selbst ist das so wenig wie vielen Frommen nach ihm zum Bewußtsein gekommen. Andern freilich kam es zum Bewußtsein; so hat schon Mt durch die andere Formulierung der Himmelsstimme aus der Messiasweihe eine Messiasproklamation gemacht[2], und für das Joh-Evg hat Jesu Taufe die Bedeutung eines Erkennungszeichens für den bis dahin verborgenen Gottessohn. Ein anderes Problem hat Mt (3, 14f.) und der Verf. des nach Hieron. c. Pelag. III 2 dem Hebr-Evg entstammenden Stückes empfunden: wie nämlich Jesus sich der Taufe zur Sündenvergebung unterziehen kann; und sie haben es, jeder in seiner Weise, zu lösen versucht. Die übrigen Eigenheiten des Mt und Lk können hier auf sich beruhen.

Mk 1, 12—13: Jesu Versuchung. Offenbar liegt das Rudiment einer ursprünglich ausgeführteren Legende vor[3], oder wenn von Jesus

in kleiner Gestalt gegenüber der taufenden Gottheit abgebildet wird; vgl. z. B. Tafel 1 in ΑΓΓΕΛΟΣ 1 (1925), S. 46/47. — Vgl. noch J. Strzygowski, Ikonographie der Taufe Christi 1885; M. Goguel, Jean Baptiste S. 205—207.

[1] In der alten Kirche wird ein solcher Zusammenhang natürlich angenommen, vgl. z. B. Cypr. ep. 69, 15; Cyrill Hieros. Cat. III 12.

[2] Vgl. M. Goguel, Jean-Bapt. S. 148f.

[3] A. Fridrichsen, Le problème du miracle S. 89f. u. A. 30 S. 123 vermutet, daß die dritte Versuchung in Q, die zu den beiden ersten in keinem organischen Verhältnis steht, aus der bei Mk verstümmelt vorliegenden Tradition stammt.

nie eine ausführlichere Versuchungslegende existiert hat, so wären nur Rudimente eines in anderer Tradition ausführlich ausgestalteten Motivs in die Tradition von Jesus gedrungen. In dem Mk-Bericht erfährt man weder, worin die Versuchungen bestanden haben, noch welchen Sinn es hat, daß Jesus μετὰ τῶν θηρίων ist. Man kann somit auch kaum ins Reine kommen, ob die Geschichte letzten Endes auf einen Naturmythus zurückgeht nach der Art des Kampfes Marduks mit dem Chaosdrachen (so Arn. Meyer in der Festgabe für H. Blümner 1914, 434—468; vgl. auch H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NTs² 1910, S. 70f.), oder — was wohl wahrscheinlicher — ob die Geschichte zu dem Typus der Versuchungen heiliger Männer, die (vom Bösen) auf die Probe gestellt werden und diese siegreich bestehen, gehört. Solche Geschichten werden von Buddha erzählt (vgl. vor allem E. Windisch, Mara und Buddha, Abh. der Kgl. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. XV 4, 1895; R. Garbe, Indien und das Christentum 1914, 50ff.; J. Aufhauser, Buddha und Jesus, Kl. Texte Nr. 157, S. 24—29) und von Zarathustra (Sacred Books of the East 206ff.) und später von christlichen Heiligen. Ja, man könnte versucht sein, die Worte πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ als Zusatz (des Mk in seine Quelle?) zu erklären[1]. Dann läge keine Versuchungsgeschichte vor, sondern eine Darstellung Jesu als des Paradiesesmenschen bzw. des Heiligen, der wieder in Frieden mit den Tieren lebt, mit denen die Menschen seit dem Sündenfall in Feindschaft leben[2].

Mt 4,1—11 ‖ Lk 4,1—12: Jesu Versuchung (nach Q). Die Wiedergabe des Q-Textes bei Mt und Lk ist wohl von Mk beeinflußt, aus dem die bei Lk fehlenden Engel Mt 1,11 stammen. Sollten sie doch in Q gestanden haben, so als Rudiment einer früheren Form, die der des Mk verwandt war. War ihr ursprünglicher Zweck, Jesus mit Nahrung zu versorgen, und zwar während der ganzen vierzig

[1] N. Freese, Die Versuchung Jesu nach den Synopt., Diss. Halle 1922 (Maschinenschrift).

[2] Dieses Motiv scheint Test Napht. 8; Apok. Mos. 10f. vorzuliegen; vgl. Fr. Spitta, ZNW 5 (1904), S. 323—326; auch ZNW 8 (1907), S. 66—68. Ferner R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen 1906, S. 82,1; Des Athanasius Werk über das Leben des hl. Antonius, SB. Heid. Ak., phil.-hist. Kl. 5, 1914, S. 12. 38f.; Historia Monach. u. hist. Laus. 1916, S. 5. 177ff.; L. Troje, ΑΔΑΜ und ΖΩΗ, SB. Heid. Ak., phil.-hist. Kl. 17, 1916, S. 30, 3; S. Eitrem, Die Versuchung Christi 1924, S. 21, 2. In die Kindheitsgeschichte Jesu ist das Motiv eingetragen im Ps-Matth-Evg Kap. 18. 19 (Tischendorf, Evang. Apokr. S. 85f.). Groteske romanhafte Verwendung des Motivs Act. Jo. Kap. 60f.; Act. Thom. Kap. 39—41, Kap. 68—81.

Tage, so ist ihr Auftreten bei Mt (bzw. in Q), wo Jesus während der vierzig Tage fastet und hungert, weniger gut motiviert[1]. Ebenso sind die vierzig Tage bei Mt und Lk (mögen sie aus Q stammen oder nicht) unorganisch, da die eigentliche Versuchung erst nach den vierzig Tagen stattfindet; sie dienen nun zur Begründung der ersten Versuchung.

Im übrigen ist die Versuchungsgeschichte von Q eine sekundäre Bildung, und zwar, wie Arn. Meyer richtig erkannt hat, schriftgelehrte Haggada[2]. Der Dialog zwischen Jesus und dem Teufel spiegelt rabbinische Disputationen wieder. Eine solche Disputation in drei Gängen, wobei jedesmal die Antwort mit einer Schriftstelle gegeben ist, findet sich Sifre Deut. § 307 (bei Fiebig, Jüd. Wundergeschichten 43 f.)[3]. Die Bildung scheint also aus der Polemik und Apologetik zu stammen. Aber was wird verteidigt? Daß der irdische Jesus trotz seiner Menschlichkeit der Messias ist?[4]. Dagegen spricht, daß die Versuchungen nicht spezifisch messianische sind[5]. Weder die erste noch die zweite (die Reihenfolge bei Mt als die ursprüngliche vorausgesetzt) ist zu seiner messianischen Rolle in Beziehung gesetzt, so daß die Versuchungen etwa bedeuteten: die wunderbare Stillung alles Hungers und Elends auf Erden und die Erringung der messianischen Würde durch ein Schauwunder. Nicht nur steht nichts davon da, sondern offenbar ist für die Gemeinde höchstens die Art und die Zeit der Messianität Jesu, nie aber der „Weg Jesu zur Messianität" als ein Problem empfunden worden; es konnte also auch nie ein bestimmter Weg als teuflische Versuchung angesehen werden. Zudem: wie konnte die Gemeinde, die

---

[1] M. Albertz läßt in seiner Rekonstruktion der Q-Form der Versuchungsgeschichte (Die synopt. Streitgespräche S. 165) denn auch die vierzig Tage wie die Engel fort.

[2] Vgl. Bousset, Schriften des NTs I³ (1917), 245: „Jesus schlägt den bibelgewandten Teufel mit seinen fälschlich angemaßten Waffen, er ist schriftgelehrter wie dieser!"

[3] Andere Beispiele rabbinischer Disputationen, in denen Frage und Antwort mit Schriftzitaten gegeben sind: p. Scheq. 5, 49 b 2 (ein Rabbi disputiert mit dem Herrn der Dämonen!); Sanh. 43 b; Joma 56 b; Tanch.B בראשית § 20 (8a) bei Strack-B. I 391, II 417; III 103, 846. S. auch oben S. 46 f.

[4] So meint z. B. M. Albertz a. a. O. S. 43, daß die Erzählung den supranaturalen Gottessohngedanken des Judentums aufs schärfste kritisiert. Aber richtig weist Schlatter, Der Evangelist Matth. S. 104 darauf hin, daß Jesu Antwort Mt 4, 4 den Wundergedanken festhält.

[5] Das hat Schlatter, Die Theol. d. NTs I 1909, S. 356 f. und der Evangelist Matth. S. 95—112 mit Nachdruck betont.

in den Wundern Hauptbeweise für Jesu Messianität sieht, sagen wollen, der Weg des Wunders sei für Jesus eine Versuchung des Satans gewesen! Deshalb ist auch die Bestreitung des Gedankens, daß das Wunder für die Art der Messianität Jesu charakteristisch sei, im Urchristentum unmöglich. Nie unterliegt das Wunder als solches der Kritik; aber ein Problem konnte daraus erwachsen, daß göttliche und dämonische Wunder einander zum Verwechseln ähnlich sind (Mk 3, 22 Parr.; 1. Kor 12, 3; 2. Kor 10, 14), und daß auch der Antichrist ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν auftritt (2. Th 2, 9; Mk 13, 22); woran ist das ψεῦδος der satanischen Wunder zu erkennen? Ein äußeres Kriterium konnte nicht genannt werden und wird auch in der Versuchungsgeschichte nicht genannt[1]. Der Gedanke, mit dem Jesus die Versuchung zurückweist, ist einfach der, daß ein Wunder, das nicht im Gehorsam gegen Gott geschieht, sondern ihn herausfordert, ein satanisches wäre. Damit ist aber gesagt, daß die Fragestellung in der Versuchungsgeschichte nicht die ist: wie kann das mir begegnende Wunder als göttlich oder teuflisch erkannt werden? sondern: welches Wunder ist für Jesus und seine Gemeinde das einzig in Frage kommende? M. a. W. Jesus wird gegen einen Magier und christliches Wundertun gegen Magie abgegrenzt. Denn die Magie dient den Zwecken des Menschen; Jesus und seine Gemeinde aber dienen dem Willen Gottes. Darin wird es auch begründet sein, daß die Wunder der ersten und zweiten Versuchung besonders für die Magie charakteristische Wunder sind[2]. Man kann nur schwanken, ob die Versuchungsgeschichte sich mehr apologetisch an die Gegner der Gemeinde wendet, die Jesus für einen Magier erklären, oder ob sie die Gemeinde vor einer Überschätzung des Wunders und vor seiner Herabziehung zu eigensüchtigen Zwecken warnen will[3].

Aber auch die dritte Versuchung, die ja auf ganz anderer Linie

[1] Das gilt auch, wenn die Wunder Brotbeschaffung und des Fluges spezifisch magische Handlungen sind, wie S. Eitrem a. a. O. (s. S. 271, 1) nachweist. Denn die Abweisung richtet sich ja nicht gegen das Was des Wunders.

[2] Vgl. Eitrem a. a. O. und schon G. P. Wetter, Der Sohn Gottes 1916, S. 64ff., bes. 73ff. und 85—89. 139f.; Bousset, Kyr. Chr.² S. 54f.

[3] Das Erstere ist die Meinung Eitrems; das Letztere die wohl wahrscheinlichere Anschauung Fridrichsens (Le problème du miracle S. 87—89). In seinem Nachwort zu der Schrift Eitrems hatte Fridrichsen das eigentliche Motiv der Versuchungsgeschichte darin sehen wollen, daß in ihr Jesus als Vorbild der Gläubigen dargestellt wird, der, vom Satan versucht wie sie, ihnen den Weg zum Siege gewiesen hat. Man wird dies Motiv wenigstens nicht ausschließen dürfen.

als die beiden ersten steht, da ihr jeder Schein fehlt und sie deshalb auch nicht mit dem εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ beginnen kann, ist keine messianische. Denn die Erlangung der Weltherrschaft versteht sich ja für den Messias von selbst, und der hier gebotene Weg — die Anbetung des Teufels — kann doch für den Messias keine Versuchung sein. Jeder Gedanke von „weltlicher" Herrschaft oder „weltlichen" Herrschermitteln aber ist eingetragen, womit syr^sin zu Mt 4, 8 den Anfang macht. Wahrscheinlich stammt die dritte Versuchung, die zu den beiden ersten nicht recht paßt, aus einer mythologischen oder legendarischen Tradition[1]. Im Zusammenhang mit den beiden vorhergehenden bringt sie den allgemeinen Gedanken zum Ausdruck, daß der Gehorsam unter Gott Ausschließlichkeit beansprucht (αὐτῷ μόνῳ), illustriert an Jesus, der diesen Gehorsam auch um der Weltherrschaft willen nicht preisgibt. Alle drei Versuchungen sind also keine spezifisch messianischen, sondern solche, in denen grundsätzlich jeder Gläubige steht. Und die Versuchungsgeschichte zeigt, wie die gehorsame Beugung des Willens unter Gott den Messias wie die Gemeinde — speziell angesichts der Frage des Wunders — charakterisiert[2]. Nur insofern kritisiert also die Versuchungsgeschichte das populäre Messiasbild, wie Schlatter mit Recht betont, der von vornherein sagt, daß der Gegensatz nicht auf dem Gebiet des Dogmas, sondern auf dem der Ethik liegt; und insofern hat W. Sattler recht, wenn er in der Versuchungsgeschichte die Frömmigkeit der „Anawim" ausgedrückt findet[3].

Daß diese Anschauung gerade in einer Versuchungsgeschichte ihren Ausdruck fand, ist offenbar dadurch veranlaßt, daß die Tradition eine ältere Versuchungsgeschichte bot, die sachlich anstößig und vielleicht auch schon so inhaltsarm war wie die des Mk. Christliche schrift-

---

[1] Vgl. S. 270, 3. — Anbetung des Nimrod verlangt der Satan als Preis für die Errettung aus dem Feuerofen in der jüdischen Legende von Abraham; A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen I (1907), 29. — Das Motiv vom Berge, von dem aus man alle Reiche der Welt übersehen kann, ist märchenhaft; vgl. H. Willrich, ZNW IV (1903), 349f.; Fr. Pfister, Berl. phil. Wochenschr. 1913, 919f.; Arn. Meyer a. a. O.; H. Gunkel, Das Märchen im AT 50f.; Klostermann zu Mt 4, 8.

[2] Nach Schlatters Formulierung zeigen die drei Versuchungen die Beugung des Willens in Glauben, Gehorsam und Liebe (nämlich zu Gott), (der Evangelist Matth. S. 108. 112). Vgl. Fridrichsen a. a. O. S. 88: Die Schriftzitate, die den Versucher zurückweisen, fordern „la patience, l'humilité et la soumission à la volonté de Dieu".

[3] Festgabe f. Ad. Jülicher 1927, S. 10.

gelehrte Arbeit hat die in Q vorliegende Geschichte geschaffen und ihr die Form eines Streitgesprächs nach jüdischen Vorbildern gegeben (s. S. 272, 3). Vielleicht sind, wie Arn. Meyer vermutet hat, die alttestamentlichen Stellen, mit denen Jesus ficht, nämlich Dt 8, 3; 6, 16. 13, schon früher mit den dazugehörigen Ereignissen der Wüstengeschichte, Ex 16, 14ff.; 17, 1–6. 32, zusammengestellt gewesen (vgl. 1. Kor 10, 1–10; Sap 16, 20. 26). Daß man freilich von diesen drei Ereignissen als den drei Versuchungen des Sohnes Gottes, nämlich des Volkes, erzählt habe, und daß dies der Anlaß gewesen sei, sie auf Jesus zu übertragen, leuchtet nicht ein, wie denn die jüdische Tradition wohl Geschichten von der Versuchung durch den Satan kennt[1], aber keine Geschichten von der Versuchung des Messias, solche wohl auch gar nicht erzählen konnte.

Ihrer Form nach gehört die Versuchungsgeschichte von Q in den Bereich der palästinensischen Tradition, wohin ja eben schon die Zugehörigkeit zu Q weist. Immerhin unterscheidet sich die Versuchungsgeschichte ihrem Charakter nach von dem übrigen Q-Material, das ja Jesu Messianität fast durchweg nur indirekt zum Ausdruck bringt und nur an wenig Stellen deutlicher von ihr redet wie Mt 11, 2–6 Par.; 23, 34–36. 37–39 Par. und vor allem Mt 11, 25–30 Par. Wie aber dies letztere Stück offenbar hellenistischen Einfluß aufweist (s. S. 171f.), so dürfte auch in der Versuchungsgeschichte von Q solcher spürbar sein, darin nämlich, daß sie einen Begriff von υἱὸς τοῦ θεοῦ voraussetzt, für den das Wunder charakteristisch ist. Das entspricht nicht dem jüdisch-messianischen Begriff von Gottessohn, vielmehr dem hellenistischen[2]. Das Judentum erwartet wohl Wunder von der messianischen Zeit (in diesem Rahmen hält sich auch Mt 11, 2–6), kennt aber nicht die Gestalt des Messias als eines Wundertäters[3]. In Jesu faktischer Wirksamkeit war die Möglichkeit gegeben, sich den hellenistischen Begriff des Gottessohnes anzueignen, den die Versuchungsgeschichte voraussetzt.

Mk 8, 27–30 Parr.: das Messiasbekenntnis des Petrus[4]. Das Stück ist als Legende zu bezeichnen. Keineswegs sichert die Orts-

---

[1] Vgl. Strack-B. I 140f., besonders GnR 56 (35c).

[2] G. P. Wetter, Der Sohn Gottes S. 64ff.

[3] Vgl. Alb. Schweitzer, Geschichte der Leben Jesu-Forschung 1913, S. 294f.; A. Frövig, Das Selbstbewußtsein Jesu 1918, S. 68—72; Das Sendungsbewußtsein Jesu 1924, S. 121f.; Strack-B. I 593f.

[4] Vgl. meinen Aufsatz in ZNW 19 (1919/20), S. 165—174; dagegen W. Mundle, ZNW 21 (1922), S. 299—311.

angabe V. 27a dem Erzählten historischen Charakter, denn die Angabe gehört zum vorigen Stück und entspricht V. 22a (s. S. 68); das ἐν τῇ ὁδῷ ist eine typische Regiebemerkung des Mk, die der Einfügung des Traditionsstückes in seinen Aufriß dient (vgl. 10, 17. 32; 9, 33f.).

Spricht schon die Tatsache, daß Jesus hier mit seiner Frage die Initiative ergreift, für den sekundären Charakter des Berichts (s. S. 70 und bes. Mk 12, 35), so vollends der Inhalt der Frage. Wozu fragt Jesus nach einer Sache, über die er genau so gut orientiert sein mußte wie die Jünger[1]? Die Frage soll nur die Antwort provozieren, m. a. W. sie ist schriftstellerische Bildung. Wieder treten hier die Jünger als ein Medium zwischen Jesus und das Volk (s. S. 50f.), d. h. die Jünger vertreten die Gemeinde, und das Stück spricht die spezifische Erkenntnis aus, die die Gemeinde von Jesus hat im Unterschied von Außenstehenden. Es liegt also eine Glaubenslegende vor: der Glaube an die Messianität Jesu wird zurückgeführt auf eine Geschichte von dem ersten Messiasbekenntnis, das Petrus vor Jesus abgelegt hat. Der historische Petrus müßte ja auch Jesus als den künftigen Messias bezeichnet haben! man müßte denn nach Reitzensteins Vorgang annehmen, daß Jesus sich selbst vom Urmenschenmythos aus verstanden hat, und daß auch Petrus dies Verständnis erfaßt hat.

Es kommt aber folgendes hinzu: die Erzählung ist fragmentarisch, da eine Stellungnahme Jesu zu dem von ihm provozierten Bekenntnis ursprünglich erzählt gewesen sein muß[2]. Das Schweigegebot V. 30 und

[1] Mundles Einwand, daß solche Fragen doch im alltäglichen Leben vorkommen, besonders im Verkehr des Lehrers mit den Schülern, trifft die Sache nicht, und der Hinweis auf die pädagogische Frage des Sokrates ist vollends falsch am Platze. Weder handelt es sich um eine Szene des alltäglichen Lebens, noch um eine pädagogische Frage. Die Dialektik des sokratischen Fragens ist den synoptischen Gesprächen so fremd wie den jüdischen. Übrigens stellt im rabbinischen Lehrgespräch der Schüler die Fragen, nicht der Lehrer. Als allgemeine Analogie könnte man etwa die Herod. III 34 von Kambyses an Prexaspes gerichtete Frage nennen: κοῖόν μέ τινα νομίζουσι Πέρσαι εἶναι ἄνδρα τίνας τε λόγους περὶ ἐμέο ποιεῦνται; Aber die Verschiedenheit der Situation Jesu und des Kambyses zeigt auch den verschiedenen Sinn der Frage.

[2] Mundles Frage, ob die Tatsache der Frage Jesu und der Antwort des Petrus (ihre Geschichtlichkeit einmal vorausgesetzt) nicht der ersten Gemeinde wichtig genug gewesen wäre, „auch wenn man Jesu Antwort nicht mehr wußte", verkennt völlig den Charakter der Überlieferung. Ein solches Fragment sollte die Gemeinde überliefert haben?! — Wie eine Geschichte, in der ein Mensch, die Gottheit erkennend, ein Bekenntnis zu ihr ablegt, in ihrer Vollständigkeit aussehen muß, zeigt auch Lk 5, 1—11: auf das Bekenntnis folgt der Missionsauftrag; vgl. auch Joh 21, 15—19.

die Leidensweissagung samt der Zurückweisung des Petrus V. 31—33 sind Bildungen des Mk, und Stücke aus dem Folgenden kommen m. E. als ursprüngliche Fortsetzung der Bekenntnisszene nicht in Betracht. Ich glaube, daß der ursprüngliche Schluß Mt 16, 17—19 erhalten ist. Mk hat ihn weggebrochen und im Zusammenhang damit eine Polemik gegen die judenchristliche, durch Petrus repräsentierte Anschauung vom Standpunkt des hellenistischen Christentums der paulinischen Sphäre aus angebracht (8, 32f.)[1]. Zum mindesten geht Mt 16, 17—19 auf alte aramäische Überlieferung zurück (s. S. 147ff). Die Worte können kaum irgendwo anders als in der palästinensischen Urgemeinde formuliert worden sein, wo man zu Petrus als dem Begründer und Führer der Gemeinde aufsah und dem Auferstandenen die Seligpreisung des Petrus in den Mund legte. Denn der Auferstandene spricht Mt 16, 17—19 zweifellos; und ist die Vermutung richtig, daß Mt 16, 17—19 ursprünglich den Schluß der Bekenntnisszene gebildet hat, so kommt in ihr auch zum Ausdruck, daß das Ostererlebnis des Petrus die Geburtsstunde des Messiasglaubens der Urgemeinde war[2], ja, die ganze Erzählung wäre dann als eine Ostergeschichte zu bezeichnen, die (viel-

---

[1] Damit erledigt sich doch K. Holls an mich gerichtete Frage (Urchristentum und Religionsgeschichte 1925, S. 26): „Und wer von der Urgemeinde hätte es sich herausnehmen dürfen, den gefeierten Κηφᾶς einen Satan zu schelten?" Ich sage ja gerade, daß die Urgemeinde den Petrus als μακάριος gepriesen hat (Mt 16, 18f.), und daß hellenistische Christen gegen Petrus Opposition getrieben haben. — Die Forderung K. G. Goetzs (Petrus S. 21), noch mehr Stellen nachzuweisen, an denen Mt eine bessere Überlieferung gegen Mk und Lk vertritt, läßt sich nicht einfach erfüllen, aber sie ist auch keine Widerlegung. Immerhin kann man darauf hinweisen, daß Mt auch 15, 21—28 den Mk-Text auf Grund einer Nebenüberlieferung korrigiert hat (s. S. 38). Und warum könnte er nicht für die bedeutsame Szene des Petrus-Bekenntnisses so gut eine Sonderüberlieferung gehabt haben wie für das Vater-unser? — Wenn Goetz (Petrus S. 8) und Mundle sonst bei Mk keine Polemik gegen Petrus finden, so ist eben doch die deutliche Polemik 8, 33 nicht zu bestreiten, und dazu kommt die Verleugnungsgeschichte (s. u.). Natürlich war die Rolle, die Petrus in der Urgemeinde gespielt hatte, zu gut bekannt, und seine Stellung in der Überlieferung zu fest, als daß Mk ihn überall hatte eliminieren oder degradieren können. Wird er 8, 33 bekämpft, so wird er als Führer einer anders gerichteten Gruppe bekämpft; aber damit wird doch nicht seine Führerstellung bestritten. — Im übrigen vgl. Gal 2 und die Rivalität von Petrus und dem Lieblingsjünger bei Joh.

[2] Zur Diskussion vgl. noch F. Kattenbusch, Die Vorzugstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde in Jerusalem, Festgabe f. Karl Müller 1922, S. 322ff.; Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matth., Theol. Stud. u. Krit. 1922, S. 96ff.

leicht erst von Mk) ins Leben Jesu zurückverlegt worden wäre. Wie Joh 20, 22f. eine Parallele zu Mt 16, 19 ist, so hat die ganze Geschichte vom Messiasbekenntnis eine gewisse Parallele in der Ostergeschichte Joh 21, 15—19.

Mk 9, 2—8 Parr.: Jesu Verklärung. Daß diese Legende eine ursprüngliche Auferstehungsgeschichte ist, ist längst erkannt worden[1]. Das οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός der Himmelsstimme ist doch offenbar die Messiasproklamation Jesu, und das ἀκούετε αὐτοῦ ist doch nicht nur zu den drei Anwesenden gesprochen, sondern gilt schlechthin. So ist denn auch der Berg, auf den Jesus die Jünger führt, im Grunde kein anderer als der Berg von Mt 28, 16. Ob man dafür auch die eigentümliche Datierung μετὰ ἓξ ἡμέρας V. 2 (nirgends als in der Passionsgeschichte findet sich sonst eine solche Datierung) in Anspruch nehmen darf, ist unsicher[2]. Jedenfalls ist der sechste Tag traditionell der Tag der Epiphanie[3]; war hier ursprünglich von der Kreuzigung

[1] Wellhausen und Loisy z. St.; Bousset, Kyrios Christos[2] S. 61. 268, 2; G. Bertram, Festg. f. Ad. Deißmann 1927, S. 189. Mit ausführlicher Begründung K. G. Goetz, Petrus S. 76—89; M. Goguel, Jean-Baptiste S. 210—218. — M. E. hat der Verf. von 2. Pt die Geschichte noch als Auferstehungsgeschichte gekannt; denn das λαβὼν ... τιμὴν καὶ δόξαν 1, 17 kann doch nur auf die Auferstehung bzw. Erhöhung gehen. Auch in dem Zusatz des Mk V. 9f. klingt nach, daß die Geschichte ursprünglich eine Auferstehungsgeschichte war: vor der Auferstehung war Jesu himmlisches Wesen verborgen. — Daß eine ältere Darstellung der Verklärungsgeschichte, in der diese zweifellos eine Ostergeschichte war, der Darstellung der äthiopischen Petrus-Apokalypse Kap. 15—17 zugrunde liegt, versucht Goetz wahrscheinlicher zu machen. Indessen scheint mir hier nur eine Vermischung der älteren Darstellung der griechischen Fassung im Akhmim-Fragment mit der synoptischen Verklärungsgeschichte vorzuliegen. — Nach Ed. Meyers Vorgang (Urspr. u. Anf. d. Christent. I S. 154—156) hat v. Harnack (SB. Preuß. Ak., phil.-hist. Kl. 1922, S. 62—86) versucht, die Geschichte auf eine Vision des Petrus während des Erdenlebens Jesu zurückzuführen, die dann ihrerseits die Ostervision begründet habe. Das leuchtet — von der Interpretation der Einzelheiten abgesehen — schon deshalb nicht ein, weil das visionäre Schauen des leiblich anwesenden Jesus doch eine kaum glaubliche Sache ist. Daß „dergleichen Vorgänge zu allen Zeiten unendlich oft vorgekommen sind" (Ed. Meyer), ist mir unbekannt; Act 6, 15 z. B. oder die Visionen der Jungfrau von Orléans, auf die Meyer verweist, sind doch etwas ganz anderes. Eher könnte man auf die Mönchsgeschichten verweisen, in denen das den Pneumatiker erfüllende πνεῦμα vor allem beim Gebet als Feuersglanz sichtbar wird (vgl. Reitzenstein, Hist. Mon. u. hist. Laus. passim, besonders S. 56, 6). Aber diese Vorstellung ist für die Verklärung doch wohl schon durch das μετεμορφώθη ausgeschlossen.

[2] So M. Goguel, Jean-Baptiste S. 212—214.

[3] Vgl. B. W. Bacon, Harv. Th. R. 8 (1915), S. 94—120; W. A. Heidel, Am. Journ. of Phil. 45, 3 (1924), S. 218ff.

(oder Auferstehung? Klostermann) ab gerechnet? Nicht unmöglich ist auch, daß die Geschichte ursprünglich von Petrus allein erzählt wurde, und daß die beiden andern Jünger ebenso nachträglich hinzugefügt worden sind wie Mk 1, 29 (s. S. 226f.) und vielleicht 14, 33. Die Zurückdatierung der Geschichte in das Leben Jesu war ursprünglich wohl kaum ein Versuch, Jesu Messianität in sein Leben zurückzuverlegen[1], wie es dann radikaler in der Taufgeschichte geschah. Vielmehr ist sie wohl erst von Mk vorgenommen, damit sie als himmlische Bestätigung des Petrus-Bekenntnisses und als Weissagung der Auferstehung in bildhafter Form (vgl. 8, 31) dient. Denn sie ist im Zusammenhang auch literarisch sekundär; sie ist samt V. 9f. zwischen V. 1 und 11 eingeschoben, deren Zusammenhang sie auseinanderreißt.

Ob auf die Gestaltung der Legende Ex 24 eingewirkt hat, ist zweifelhaft; die sechs Tage erklären sich hier wie dort aus der Tradition (s. o.); die drei Vertrauten begleiten dort den Mose gar nicht bis zur Theophanie, und die Wolke ist ja eine traditionelle Form der Theophanie[2]. Jedenfalls ist daraus nicht alles zu erklären. Die beiden neben Jesus erscheinenden Gestalten sind vermutlich ursprünglich zwei unbestimmte himmlische Wesen (Engel oder Selige), die die Staffage zu dem in die himmlische Herrlichkeit erhöhten Herrn bilden[3]. Sie haben ihre Parallele in dem Akhmim-Fragment der Petrus-Apokalypse § 6: „Während wir noch bitten, erscheinen plötzlich zwei Männer, stehend vor dem Herrn, die wir nicht anzuschauen vermochten. Denn von ihrem Antlitz ging ein Strahlen aus wie von der Sonne, und lichtglänzend war ihr Gewand, wie es kein Menschenauge je sah; denn kein Mund kann schildern und kein Herz fassen die Glorie, mit der sie angetan waren, und die Schönheit ihres Antlitzes ..." Die Gestalten sind dann (von Mk?) nach einem Gesetz volkstümlicher Erzählungsweise identifiziert und differenziert worden (s. u.); und zugleich soll ihr Erscheinen jetzt vielleicht zur Bestätigung der Messianität Jesu dienen[4].

[1] Vgl. H. Usener, Das Weihnachtsfest (Religionsgesch. Unters. I²) 1911, S. 38—40; Bousset, Kyrios Christos² S. 61. 268, 2.

[2] M. Werner, Der Einfluß paulin. Theol. im Mk-Evg 1923, S. 13—15 bestreitet die Einwirkung von Ex 24 durchaus.

[3] Vgl. schon Arn. Meyer, Festg. f. Blümner S. 451 und Die Auferstehung Christi 1905, S. 57. 342f.; J. Kroll, Beiträge zum Descensus ad inferos (Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie Braunsberg 1922/23, 1922, S. 35, 2. — Ob man in den beiden himmlischen Gestalten, wie Goetz (Petrus S. 85ff.) nach Arn. Meyer vermutet, die beiden Seelengeleiter sehen darf, die nach iranischem Glauben die Seele des Frommen in die Lichtwelt holen, bleibt zu fragen.

[4] Vgl. Bousset, Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter³ 1926,

Ganz einheitlich ist die Erzählung nicht, wenn auch eine literarkritische Scheidung nicht mit Sicherheit zu vollziehen ist[1]. Ursprünglich dürfte etwa V. 7 an V. 4 angeschlossen haben. Die Zurückdatierung der Geschichte in das Leben Jesu legte es nahe, die Jünger nicht nur als passive Zuschauer, sondern als handelnd zu beteiligen; in V. 6 zeigt sich noch die Verlegenheit des Verf.s bei dem Versuch, dies zu gestalten: οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῇ· ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο. Das αὐτοῖς V. 7 bezieht sich (wenn nicht mit syr^sin αὐτῷ zu lesen ist) auf die V. 4 genannten Personen, nicht auf die V. 5f. agierenden Jünger.

232f.; Strack-B. I 756—758; IV 779—798. Übrigens sind die Namen aus Mk 9, 4 dann auch in die äthiopische Bearbeitung der Pt-Apk eingedrungen; vgl. ZNW XIV (1913), 73.

[1] In ZNW 21 (1922), S. 185—215 hat E. Lohmeyer eine Analyse und Interpretation der Verklärungsgeschichte gegeben, der ich nicht zustimmen kann. Er zerlegt den Text in zwei Bestandteile: 1. V. 4. 5. (6.) 7. 8 sei eine aus jüdischen eschatologischen Erwartungen erwachsene Legende, die Jesus als den den alttestamentlichen Großen überlegenen Messias darstellt. Den Vertrauten wird hier zugesichert: der Tag des Heils ist schon da, und sein Bestand ist durch die Person des Messias gewährleistet. Die Gegenwart der Endzeit werde durch Elias und Moses bewiesen. [Aber wenn auch das Judentum Moses als Gestalt der Endzeit gekannt hat, so doch ohne daß ihm dabei ein Verhältnis zu dem Messias gegeben wäre; und wenn Elias auch als Vorläufer des Messias gilt, so doch ohne Kombination mit Moses (diese erst um ca. 900 nachweisbar); vgl. Strack-B. I 756.] Ferner erkenne das Wort des Petrus V. 5 die eschatologische Situation; denn die Zeltwohnung sei die Wohnung der Endzeit. [Aber V. 6 klingt nicht danach, als habe Petrus die Situation richtig erfaßt! Denn daß der Vorschlag des Petrus nur deshalb zwecklos sei, weil das Heil schon Gegenwart sei, leuchtet nicht ein; im Gegenteil!] Endlich seien Wolke und Stimme für die eschatologische Theophanie charakteristisch. [Sie sind es aber doch nicht nur für diese! und die Wolke hat hier doch offenbar nur die Funktion, Trägerin der Stimme zu sein; denn der Redende muß in der Vision stilgemäß verhüllt sein!] — 2. V. 3 eine Metamorphose Jesu, aus hellenistischen Mysterienanschauungen verständlich; diese Geschichte sei zu der jüdischen Messiasgeschichte hinzugefügt worden. [Aber ist eine isolierte Überlieferung von V. 3, der doch keine Geschichte ist, verständlich?] — Von den einzelnen Bedenken abgesehen, scheint es mir unzulässig, V. 3 und V. 4 auseinanderzureißen. Auch in V. 4f. wird Jesus offenbar als „verwandelter" vorgestellt, wenn die himmlischen Gestalten mit ihm reden und Petrus ein Zelt für ihn wie für jene bauen will. Lohmeyer gewinnt den Ansatzpunkt für seine Analyse an dem Petruswort V. 5; aber wenn es auch richtig ist, den Sinn einer Geschichte von einem in ihr gesprochenen Wort aus zu erfassen, so muß es doch das charakteristische Wort sein, in dem die Pointe ruht. Das ist aber nicht das überhaupt kaum sicher zu interpretierende Petruswort V. 5, sondern die Himmelsstimme V. 7; und diese erläutert den Vorgang V. 3 so sicher, wie Mk 1, 11 den Vorgang V. 10, oder wie Lk 2, 10 den V. 9 erläutert.

Von der Wiedergabe der Seitenreferenten ist zu erwähnen, daß Lk das Bedürfnis empfand, von dem Gespräch Jesu mit Moses und Elias eine Anschauung zu geben und damit zugleich den Sinn der Geschichte als Weissagung stärker hervorzuheben: Moses und Elias reden zu Jesus von seinem Ende in Jerusalem (9, 31). Der Schlaf der Jünger Lk 9, 32 geht vielleicht auf das Märchenmotiv des Zauberschlafs zurück (Gunkel, Das Märchen im AT 104).

Mk 11, 1—10 Parr.: Jesu Einzug in Jerusalem. In dieser Erzählung ist zunächst die Beschaffung des Reittiers ein deutlich legendarischer Zug, und zwar ist es wie 14, 12—16 ein Märchenmotiv. Aber auch der übrige Teil der Geschichte ist legendarisch oder mindestens stark von der Legende beeinflußt. Denn an dem messianischen Charakter des Reittiers kann doch kein Zweifel sein[1], und die Voraussetzungen, die man machen müßte, um den Bericht als geschichtlich anzusehen — daß Jesus die Erfüllung von Sach 9, 9 inszenieren wollte, und daß die Menge den Esel sogleich als messianisches Reittier erkannte —, sind absurd. Es kann sich nur fragen, ob der Einzug als solcher geschichtlich, aber von der Legende zu einem messianischen gemacht, oder ob er ganz aus der Weissagung erschlossen ist[2]. In der Tat enthält ja die Sacharja-Stelle nicht nur die Angabe des Reittiers, sondern auch die des Einzuges („Fürwahr, dein König zieht bei dir ein") und der Huldigung („Juble laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem!"). Immerhin könnte man sagen, daß doch bei den Synoptikern nicht die Bewohner Jerusalems die huldigende Menge bilden (so bei Joh), sondern die Festpilger bzw. die Jünger. Und der Bericht von Jesu Eintreffen in Jerusalem mit einer Schar von Festpilgern voll Jubel und Erwartung (des nunmehr kommenden Gottesreichs) könnte die geschichtliche Tatsache sein, die dann unter dem Einfluß von Sach 9, 9 zur Messiaslegende wurde[3].

---

[1] Daß es sich um ein bisher nicht als Reittier benutztes Tier handelt, zeigt deutlich, daß der Einzug nicht als profaner Vorgang gedacht ist; vgl. die Belege bei Klostermann. — Auch der Ölberg, von dem her Sach 14, 4 die eschatologische Erscheinung Jahves erwartet, und von dem her nach dem Volksglauben offenbar der Messias kommen soll (Jos. bell. II 13, 5 = § 262; ant. XX 8, 6 = § 169) hat vielleicht messianische Bedeutung.

[2] Bei Justin Apol. c. 32 p. 73d ist die Geschichte aus dem Weissagungsbeweis noch vervollständigt, indem gesagt wird, daß der Esel (nach Gen 49, 11) an einem Weinstock angebunden war.

[3] H. Greßmann, Zeitschr. f. Kirchengesch., N. F. 3 (1922), S. 189 fragt, ob die bei Jos. bell. II 17, 8 f. = § 433 ff. erzählte Geschichte von dem Einzug des

b) Die Passionsgeschichte.

Mk 14, 1f. 10f. Parr.: der Todesplan und der Verrat des Judas. Ein selbständiges Traditionsstück ist Mk 14, 1f. 10f. schwerlich je gewesen, sondern es ist von vornherein für einen größeren Zusammenhang komponiert. Ob aber die Verse nachträglich für einen durch Zusammenstellung verschiedener Einzelstücke gebildeten Zusammenhang geschaffen wurden, oder ob sie den Beginn eines ursprünglich zusammenhängenden Berichtes bildeten, wird unten zu erwägen sein.

Geschichtlichen Bericht enthalten die Verse auf jeden Fall kaum. Denn abgesehen davon, daß der Verrat des Judas mindestens in seiner konkreten Darstellung der Legende angehört[1], hat man von dem Beschluß der Behörde sicher keine authentische Kunde erhalten, sondern ihn aus den Ereignissen erschlossen. Man pflegt aus V. 1f. eine mit V. 12—16 im Widerspruch stehende Chronologie herauszulesen, die man für alt hält: Jesu Hinrichtung müsse vor dem Pascha erfolgt sein. Mag letzteres richtig sein, so darf man doch kaum Mk 14, 1f. dafür in Anspruch nehmen. Nach B lautet der Text von V. 2: ... μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ. Der Sinn scheint zunächst der zu sein: Jesus soll vor dem Fest verhaftet — oder auch hingerichtet[2] — werden. Aber das ist in Wahrheit sinnlos; denn die Zeit — zwei Tage vor dem Fest — ist viel zu kurz, und die Volksmenge ist schon anwesend. Darf man also verstehen: „nach dem Fest"? Dieser Beschluß wäre dann durch den unerwarteten Verrat des Judas, der eine heimliche Verhaftung ermöglichte, hinfällig geworden[3]. Aber das ist nachher (V. 10f.) nicht zum Ausdruck gebracht! Und sollte die Überlieferung wirklich einen nicht ausgeführten Beschluß festgehalten haben? Hat sie nicht vielmehr den Beschluß aus den Ereignissen erschlossen? So möchte ich trotz des Verdachtes, dem die Varianten von D unterliegen, seinen Text für den ursprünglichen halten: μήποτε ἐν τῇ ἑορτῇ

---

politischen Messias Menahem ben Hiskia auf Jesus übertragen worden ist. Aber dafür sehe ich keinen Grund; wenn ein messianischer Einzug bei Menahem möglich war, warum sollte er bei Jesus nicht möglich sein?

[1] W. Wrede, Vorträge und Studien 1907, 127—146; G. Schläger, ZNW XV (1914), 50—59; M. Plath, ZNW XVII (1916), 178—188; J. M. Robertson, Jesus and Judas 1927 (scharfsichtig in der Kritik, aber phantastisch in den positiven Aufstellungen: der Verräter Judas ist eine Erfindung der Heidenchristen zur Diskreditierung der Judenchristen, und zwar auf Grund einer Gestalt des Mysterien-Dramas, das der Passionsgeschichte zugrunde liegt).

[2] So M. Dibelius, Theol. Rundschau N.F. 1 (1929), S. 193, 1.

[3] So Dalman, Jesus-Jeschua 1922, S. 91.

ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ. Der Sinn ist: Jesus soll verhaftet werden, damit er nicht am Fest einen Aufruhr erregt, d. h. nicht der Termin der Verhaftung, sondern nur diese selbst wird beschlossen[1]. Die Entstehung des Textes von B kann ich freilich nicht erklären.

Für die Geschichte der Tradition ist die Erweiterung der Verse Mk 14, 1f. in Mt 26, 1—5 bedeutsam: 1. in formaler Beziehung: aus dem Referat des Mk ist direkte Rede Jesu geworden; 2. in sachlicher Beziehung: eine neue Weissagung ist Jesus in den Mund gelegt, und der Plan der Behörde wird mit größerer Ausführlichkeit berichtet. Entsprechend ist Mk 14, 10f. in Mt 26, 14f. geändert: 1. aus dem Referat ist direkte Rede geworden; 2. die Summe des Blutgeldes ist aus der Weissagung erschlossen. Lk hat die unklare Erwägung Mk 14, 2 fortgelassen, während Joh, der den Zusammenhang der Ereignisse fester fügt als die Synoptiker, sich 11, 47—53 ganz vom Mk-Text entfernt.

Mk 14, 3—9 Par.: die Salbung in Bethanien. Die Geschichte ist dem Aufriß der Passionsgeschichte, der hinter dem Mk-Evg liegt, noch fremd, denn sie ist augenscheinlich zwischen V. 1f. und 10f. eingeschoben[2]. Vor allem ist deutlich, daß die Verse 8 und 9 (etwa außer den Worten ὃ ἔσχεν ἐποίησεν V. 8a), durch die sie erst eine Beziehung zur Passion erhält, sekundär sind. Sie geben der Geschichte, die in V. 6f. ihre Spitze hat, eine neue Pointe und schwächen sie dadurch[3]. Man könnte die Geschichte bis V. 7 unter die Apophthegmata rechnen, ohne damit ihren legendarischen Charakter zu bestreiten; die Bearbeitung hat sie dann vollends zur biographischen Legende gemacht.

Mk 14, 12—16 Parr.: die Vorbereitung des Paschamahles. Eine Variante zu 11, 2—6; Jesu Vorauswissen erinnert an 1. Sam 10, wo Samuel dem Saul voraussagt, wen er auf dem Wege treffen wird. Doch liegt schließlich wohl das Märchenmotiv zugrunde, daß ein Wesen

---

[1] Für diese Auffassung spricht auch Jos. bell. I 4, 3 = § 88: ... ἐπανίσταται τὸ Ἰουδαϊκὸν ἐν ἑορτῇ· μάλιστα γὰρ ἐν ταῖς εὐωχίαις αὐτῶν στάσις ἅπτεται. Vgl. auch ant. XX 5, 3 = § 105ff.

[2] Nach W. Bußmann, Synopt. Studien I 1925, S. 35—37 wäre die Geschichte auch in Mk sekundär.

[3] So auch L. v. Sybel, ZNW 23 (1924), S. 185. — Wenn man wie G. Bertram (Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult 1922, S. 16—18) auch V. 6f. als sekundär hinzugefügt ansieht, so gewinnt man eine pointelose Geschichte. Denn mit V. 6f. müßte man auch V. 4f. für sekundär erklären, und was bleibt, V. 2f., ist überhaupt nicht mehr als selbständige Geschichte in der Überlieferung verständlich.

(meist ein Tier) dem Wandernden vorausgeht und ihm dadurch den Weg weist[1]. – Daß Mk 14, 12–16 nicht ein selbständiges Traditionsstück gewesen sein kann, ist klar; es setzt als Fortsetzung eine Erzählung von dem Paschamahl Jesu voraus, zu der es freilich sekundär hinzukomponiert sein könnte. Die Datierung V. 12 wird, weil sie für jüdischen Sprachgebrauch völlig unmöglich ist[2], von Mk stammen, wenn man nicht annehmen will, daß das ganze Stück eine hellenistische Bildung ist. Das ist aber wohl kaum möglich, weil hier noch die Paschafeier vorausgesetzt ist, die dann durch die hellenistische Eucharistie verdrängt wurde.

Mk 14, 17–21 Par. bzw. Lk 22, 21–23: die Weissagung des Verrats. Aus ψ 40, 10, der Joh 13, 18 ausdrücklich zitiert wird, ist von der christlichen Legende das Motiv gewonnen, daß Jesus von einem Tischgenossen verraten worden sei, und dies Motiv hat seine Gestaltung in einer Szene gewonnen, in der Jesus mit den Zwölfen zu Tisch liegt und das Furchtbare weissagt[3]. In ursprünglicherer Fassung liegt der Bericht offenbar bei Lk vor, wenigstens in Lk 22, 21; denn V. 22 und wohl auch V. 23 werden von Lk nach Mk gebildet sein. Ob dies Mahl ursprünglich als das letzte Mahl gedacht war, läßt sich nicht mehr sagen; denn V. 17–21 ist offenbar ein ursprünglich selbständiges Traditionsstück, wie die bei Lk an anderer Stelle erhaltene Parallele beweist. Auch daß das Mahl ein Paschamahl sei, ist in dem Traditionsstück nicht zum Ausdruck gebracht; ja, es kann gar nicht das Paschamahl sein; denn bei diesem sollte jeder Teilnehmer seine eigene Schüssel vor sich haben, während Mk 14, 20 das Essen aus einer gemeinsamen Schüssel vorausgesetzt ist[4].

---

[1] Vgl. O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgesch. (Handb. d. klass. Altert.-Wiss. V 2) II 792, 8; O. Böckel, Die deutsche Volkssage[2] 1914, S. 87; H. Gunkel, Das Märchen im AT S. 32f.; H. Günther, Die christliche Legende des Abendlandes S. 81f.

[2] Die πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων ist der Tag des 15. Nisan; ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον geht auf den 14. Nisan. „Kein irgendwie gesetzeskundiger Jude hätte vom ersten Feiertage geredet, wo es sich um den Rüsttag des Festes handelte." Dalman, Jesus-Jeschua 1922, S. 97. — Andrerseits ist dem Traditionsstück bekannt, daß das Paschamahl in der Stadt Jerusalem gefeiert werden mußte; vgl. Dalman a. a. O. S. 99f.; Strack-B. IV 41f.

[3] Vgl. G. Bertram, Die Leidensgesch. Jesu S. 32f.

[4] Strack-B. I 989; IV 64. Die Auskunft, daß die Szene Mk 14, 17—21 noch nicht beim eigentlichen Paschamahl, sondern beim Essen des Vorgerichtes spiele, und daß der Text durch das in V. 22 wiederholte καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν die beiden Teile der Mahlzeit andeute, ist unmöglich. Entweder V. 18 oder V. 22 müßte eine

Daß Judas als der Verräter in dieser Szene gekennzeichnet wird, haben erst Mt und Joh deutlich zum Ausdruck gebracht; Mk hat es dem Leser überlassen, das aus dem Zusammenhang, in dem er das Stück bringt, zu entnehmen. Ursprünglich aber fehlt jeder Hinweis auf einen bestimmten Jünger, wie schon Ch. H. Weiße, Die evang. Geschichte 1838 I S. 601ff. erkannt hat. – Der legendarische Charakter der Szene geht übrigens auch aus der als selbstverständlich vorausgesetzten Zwölfzahl der Jünger hervor[1] wie daraus, daß die Ankündigung des Verrats nicht mit einer praktischen Konsequenz endet, sondern mit dem der Gemeindetheologie entstammenden Weheruf Mk 14,21. Daß das Weggehen des Judas erzählt werden müßte, hat erst Joh bemerkt.

Mk 14,22–25 Par. bzw. Lk 22,14–18: die Einsetzung des Herrenmahles. Daß Mk 14,22–25 eine Kultuslegende vorliegt, brauche ich nach Eichhorn[2] und Heitmüller[3] nicht mehr zu beweisen. Ich weise nur wie bei der Taufgeschichte auf Darstellungen in der bildenden Kunst hin, die den Einfluß des Kults deutlich zeigen. Darstellungen des letzten Mahles Jesu erscheinen in der christlichen Kunst erst spät (voraus gehen Darstellungen des Mahles der Seligen); der erste bekannte Fall ist das Bild im Cod. Rossanensis (6./7. Jahrh.), das bei O. Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst I 1914 (Handbuch der Kunstwissenschaft hrsg. von Fr. Burger) Tafel XVIII wiedergegeben ist; es ist einfach eine Darstellung der kultischen Feier.

Aus der Konkurrenz von ἐσθιόντων αὐτῶν Mk 14,22 mit ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων V. 18 ergibt sich zunächst, daß V. 17–21 und V. 22–25 nicht ursprünglich nebeneinander gestanden haben. Es ist aber nicht etwa möglich, V. 17–21 auszuscheiden und V. 22–25 als ursprüngliche Fortsetzung von V. 12–16 aufzufassen; denn vom Paschamahl, auf das V. 12–16 vorbereitet, ist V. 22–25 keine Rede[4]. Viel-

genauere Angabe gemacht sein. Das doppelte ἐσθιόντων αὐτῶν zeigt in Wahrheit das Nebeneinander zweier Traditionsstücke. Vgl. außer Wellhausen bes. Ed. Schwartz, ZNW 7 (1906), S. 23,1 und L. v. Sybel, Theolog. Stud. u. Krit. 1923, S. 116f. — Die verschiedenen Versuche, die Szene Mk 14,17—21 oder auch den ganzen Mahlbericht in Bethanien zu lokalisieren, kann ich nicht für berechtigt halten; vgl. A. Loisy zu Mk 14,3–9; W. Haupt, Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung 1913, S. 132f.; K. G. Goetz, ZNW 20 (1921), S. 169f.

[1] Vgl. J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien[2] 1911, 138ff.

[2] A. Eichhorn, Das Abendmahl im NT (Hefte zur Christl. Welt 36) 1898.

[3] W. Heitmüller, Artikel Abendmahl in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" I 20—52.

[4] Man vergleiche nur die künstlichen Bemühungen von Strack-B. IV 74—76 und G. Dalman, Jesus-Jeschua S. 98–166, den synoptischen Bericht als Bericht

mehr hat V. 22–25, die Kultlegende aus hellenistischen Kreisen der paulinischen Sphäre, offenbar ein Stück verdrängt, das als organische Fortsetzung von V. 12–16 das Paschamahl schilderte. Es ist ja deutlich, daß V. 22–25 in einen schon vorhandenen Bericht eingesetzt ist, denn ihm fehlt eine eigene selbständige Einleitung. Ein Rudiment des verdrängten Berichtes hat sich bei Mk offenbar noch in V. 25 erhalten; das zeigt Luk 22, 14–18, wo die ältere Tradition vollständiger erhalten und auch der ursprüngliche Zusammenhang mit der Vorbereitung des Mahles (Lk 22, 7–13) noch bewahrt ist[1]. Hier fehlt – von V. 17 abgesehen, in dem offenbar (λάβετε κτλ.) die Mk-Fassung den Lk beeinflußt hat, – jeder liturgisch-kultische Charakter. Damit ist freilich die Geschichtlichkeit der Szene noch nicht erwiesen, vielmehr liegt auch bei Lk eine biographische Legende vor, wie der Hinweis auf das Leiden deutlich zeigt.

Man könnte nun versuchen, noch ein Stück hinter den Lk-Text zu kommen. Es ist nämlich 1. die Parallelität von Paschamahl und Kelch nicht überzeugend, da ja der Kelch ein Teil der Paschamahlzeit ist. 2. fehlt beim Kelch der Hinweis auf Jesu Ende, ja überhaupt auf seine Person; das Kelchwort enthält vielmehr nur den Hinweis auf das kommende Gottesreich[2]. Man könnte also vermuten, daß statt des Pascha ursprünglich das Brot genannt war und ein Hinweis auf die Passion fehlte. Das Stück wäre dann von der Bearbeitung zu einem Bericht vom Paschamahl gemacht und mit der legendarischen Einleitung V. 7–13 (Mk 14, 12–16) versehen worden. Ursprünglich wäre erzählt

---

von einem Paschamahl zu verstehen. Mag man die Nennung von ἄρτος statt des notwendigen ἄζυμα als Nachlässigkeit hinnehmen, mag man die Schwierigkeit des Trinkens aus einem Becher (die Strack-B. S. 58, nicht jedoch Dalman S. 140 empfindet) nicht zu sehr betonen: Kein Leser kann aus dem Mk-Bericht ersehen, daß es sich V. 22 um die Einleitung der Paschamahlzeit, V. 23 um den Schluß (den „Segensbecher") handelt. Außerdem ist die Hauptsache der Mahlzeit, das Paschalamm, überhaupt nicht erwähnt. Mit dem Lk-Bericht geraten Strack-B. und Dalman in neue Schwierigkeiten, die Dalman durch kritische Preisgabe des Lk-Berichts beseitigt, während Strack-B. den Becher von Lk 22, 17 auf den ersten Becher der Paschamahlzeit beziehen will! — Zur Kritik vgl. Wellhausen, Loisy und Ed. Schwartz, ZNW 7 (1906), S. 23f.; auch Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu S. 30f. u. L. v. Sybel, Theol. Stud. u. Krit. 1923, S. 118f.

[1] Lk 22, 19—20 halte ich für vollständig interpoliert. Aber selbst wenn Lk ein Stück von V. 19 geschrieben haben sollte, würde damit ein neues Traditionsstück einsetzen, und V. 14—18 müßten auch dann für sich verstanden werden.

[2] Hier könnte die Fassung Mk 14, 25 ursprünglicher sein, und Lk hätte geändert, weil ihm das Weintrinken im Gottesreich anstößig war. Freilich verrät Lk 22, 30 nichts von solchem Anstoß.

gewesen, wie Jesus bei einem (feierlichen, dem letzten?) Mahl die Gewißheit ausspricht, daß er das nächste (Freuden-)Mahl im Gottesreich feiern werde, dies also als unmittelbar bevorstehend erwartet. Aber mit solchen Vermutungen begibt man sich auf das Gebiet unsicherer Hypothese, so wertvoll das Ergebnis sein würde. Man darf nur noch darauf hinweisen, daß Joh 13 einen Bericht vom letzten Mahle Jesu bringt, in dem dieses nicht als Paschamahl gedacht ist, und der die Kultuslegende nicht enthielt, so daß man fragen kann, ob dem Verf. des Joh ein ursprünglicherer Bericht vom letzten Mahle Jesu vorlag[1].

Mk 14,26—31 Par. bzw. Lk 22,31—34: der Weg nach Gethsemane und die Weissagung der Verleugnung des Petrus. V. 26 des Mk knüpft mit dem ὑμνήσαντες an die seit V. 12—16 vorschwebende, freilich den Stücken V. 17—21 und V. 22—25 ursprünglich fremde Vorstellung des Paschamahles an[2] und könnte zunächst veranlassen, V. 26—31 als ein weiteres Stück der V. 12—16 aufgetauchten Tradition anzusehen. Aber V. 26 braucht kein ursprünglicher Bestandteil der Perikope gewesen zu sein, und V. 27—31 kann ursprünglich nach rückwärts selbständig gewesen sein, bzw. mit einer kurzen, jetzt durch V. 26 verdrängten Situationsangabe begonnen haben. Dafür spricht die Lk-Parallele, die in einer anderen Situation fixiert ist (s. gleich). Mk 14,27—31 muß aber eine Fortsetzung gehabt haben, und zwar liegt diese, wie sich zeigen wird, nicht in V. 32—42, sondern in V. 43—52 vor. Die in Mk 14,27—31 vorliegende Tradition wird man als legendarisch gefärbten Geschichtsbericht bezeichnen müssen; sie bereitet auf Verhaftung und Verleugnung vor. Übrigens ist innerhalb V. 27—31 V. 28 sekundär, da er den Zusammenhang unterbricht und über die Verleugnungsgeschichte hinaus auf einen größeren Zusammenhang hinweist. Er wird von Mk selbst eingefügt sein, um auf den jetzt verlorenen Schluß des Evangeliums vorzubereiten, wenn es nicht gar ein späterer Zusatz in den Mk-Text ist[3].

In Lk 22,31—34 scheint mir V. 31f. ein dem Lk vorliegendes Traditionsstück zu sein; V. 33f. dürfte seine eigene Bildung (nach Mk 14,29f.) sein. Denn V. 33f. wirkt nach V. 31f. deplaziert, da V. 32 mit dem Ausblick auf die große Rolle des Petrus schloß, während V. 33f.

---

[1] Vgl. L. v. Sybel, Theol. Stud. u. Krit. 1923, S. 119.

[2] Vgl. Strack-B. IV 72f. 75f.

[3] Sehr merkwürdig ist, daß in dem Fayum-Pap. (Kl. Texte Nr. 8², S. 20,5ff.), der den Abschnitt enthält, V. 28 fehlt. Sollte dem Pap. wirklich ein alter Mk-Text zugrunde liegen?

nur die traurige Kehrseite zum Inhalt hat. Wichtig ist Lk 22,31f. vor allem aus zwei Gründen: 1. es zeigt, daß manche Bestandteile der Passionsgeschichte auch eine gesonderte Tradition hatten. 2. V. 31. 32a setzt offenbar voraus, daß bei der „Sichtung" der Jünger alle außer Petrus abgefallen sind; nur seine Treue hat nicht gewankt[1]. Diese Tradition kennt also die Verleugnungsgeschichte nicht. Auch für V. 32b ist das zu behaupten, wenn ich mit der Vermutung recht habe, daß das ἐπιστρέψας ein Zusatz des Lk ist, der das Stück mit der Verleugnungsgeschichte in Beziehung setzen will. Die Begriffe πίστις und ἐπιστρέφειν interpretieren sich offenbar gegenseitig so, daß πίστις „Glaube" und ἐπιστρέφειν „sich bekehren" bedeutet im Sinne der hellenistisch-christlichen Missionsterminologie[2]. Aber sichtlich soll πίστις in V. 32a „Treue" bedeuten; es ist also in dem ἐπιστρέψας mißverstanden, m. a. W. ἐπιστρέψας ist ein Zusatz[3]. Übrigens findet sich das intransitive ἐπιστρέφειν in übertragener Bedeutung bei den anderen Synoptikern nur in dem LXX-Zitat Mk 4,12 Par., bei Lk aber noch 17,4 und achtmal in Act, wird also als für den Sprachgebrauch des Lk charakteristisch gelten dürfen.

Mk 14,32–42 Parr.: Jesus in Gethsemane. Eine ursprüngliche Einzelgeschichte ganz legendarischen Charakters, die bei Mk nicht intakt geblieben ist. Zunächst läßt sich V. 42 leicht abtrennen als Zusatz (des Mk), der die Szene in den Zusammenhang eingliedert; aber auch V. 41b ist ein sekundärer Zusatz des Mk. Mit ἀπέχει· ἦλθεν ἡ ὥρα V. 41a als dem eindrucksvollen Höhepunkt, muß die Szene ursprünglich geschlossen haben. Ferner ist V. 38 wohl ein eingeschobenes Wort der christlichen Erbauungssprache. – Am Anfang konkurriert die Gesamtheit der Jünger V. 32 (einerlei, ob man τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ oder αὐτοῖς liest) mit den drei Vertrauten V. 33 und damit auch die Aussagen V. 32b und V. 34. Man hat die Wahl, ob man V. 33f. als spätere Einfügung ansehen soll, oder V. 32 als sekundäres Stück, das mit dem

---

[1] Das Bild vom σινιάσαι setzt doch voraus, daß nicht alle Jünger abgefallen sind, und die Formulierung ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου deutet nicht nur nichts von einem vorübergehenden Abfall an, sondern scheint ihn auszuschließen.

[2] Ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν κύριον (bzw. τὸν θεόν) ist gleichbedeutend mit πιστεῦσαι ἐπὶ τὸν κύριον; ersteres Act 9,35; 11,21; 14,15; 15,19; 26,20; letzteres 9,42; 11,17; 16,31; 22,19. Vgl. bes. Act 11,21: πολύς τε ὁ ἀριθμὸς ὁ πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν κύριον; ferner 13,8: διαστρέψαι ἀπὸ τῆς πίστεως; 14,22: ἐμμένειν τῇ πίστει; 16,5: στερεοῦσθαι τῇ πίστει.

[3] Ich glaube deshalb auch nicht, daß mit D it^{var} syr^{sc} ἐπιστρέψον καὶ στήρισον zu lesen ist, wobei freilich auch die Beziehung auf die Verleugnung fortfallen würde.

vorigen verbinden soll. Für die Ursprünglichkeit von V. 32 darf man freilich kaum anführen, daß bei Lk die drei Vertrauten fehlen, und daß Lk also einen Parallelbericht benutzt habe, der von den drei Vertrauten nichts wußte. Denn hier könnte wie oft eine Glättung bei Lk vorliegen; auch ist durch die Benutzung von Mk 14,38 in Lk 22,40 die redaktionelle Tätigkeit des Lk klargestellt[1]. Andrerseits darf man sich für die Ursprünglichkeit von V. 33f. nicht (1. Aufl.) darauf berufen, daß im allgemeinen das Auftreten einer beschränkten Anzahl von Jüngern ursprünglicher ist als das Auftreten der Zwölf; denn in V. 32 ist ja nicht von den Zwölf die Rede, sondern allgemein von den μαθηταί. Da man für die Nennung des Ortsnamens Gethsemane in V. 32 schwerlich die Redaktion des Mk verantwortlich machen darf, wird V. 32 der ursprüngliche Anfang der Perikope sein. Und da das ἔρχονται εἰς χωρίον ... V. 32 mit dem ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν V. 26 konkurriert[2], zeigt sich, daß V. 32—41 eine ursprünglich nicht für den Mk-Zusammenhang bestimmte Einzelgeschichte ist. Endlich sind in V. 35f. zwei Varianten über das Gebet verbunden: καὶ προσηύχετο ἵνα ... und καὶ ἔλεγεν ..., was Mt und Lk jeder in seiner Weise korrigieren. Die zweite Fassung, die das Gebet in direkter Rede angibt, ist nach den Analogien die sekundäre, s. u. Für die Geschichte der Tradition ist charakteristisch, daß die Szene durch Lk oder einen seiner Abschreiber um das völlig legendarische Stück 22,43f. vermehrt worden ist.

Mk 14,43—52 Parr.: die Verhaftung Jesu. Nach dem eben Ausgeführten bildete dies Stück ursprünglich die Fortsetzung von V. 27—31 und bringt die Erfüllung des ersten Teiles der Weissagung Jesu: πάντες σκανδαλισθήσεσθε. Auch dieser Bericht ist legendarisch gefärbt durch das Motiv des küssenden Verräters und durch Jesu Worte V. 48f., die nach Gemeindeapologetik und -dogmatik klingen. „Der Vorwurf V. 48f. paßt schlecht gegenüber den Häschern" (Klostermann); Lk gibt ihm deshalb 22,52 ein anderes Auditorium. Vermutlich hat V. 48f. etwas Ursprüngliches verdrängt, wodurch V. 50 einst besser motiviert war als jetzt. Denn wer sind die πάντες, die V. 50 fliehen? nach dem Zusammenhang die μαθηταί; aber warum ist das nicht ausgesprochen? waren es ursprünglich andere Subjekte? Warum wurde Jesus allein verhaftet? bestand gar nicht die Absicht die Begleiter zu fangen, oder vereitelten

[1] Auf Justin dial. 99 p. 326a, der nur von den drei Jüngern in Gethsemane spricht, darf man sich natürlich nicht berufen.

[2] Darauf hat Ed. Meyer, Ursprung u. Anf. des Christent. I, S. 148,2 aufmerksam gemacht.

sie diese Absicht durch die Flucht? Wie V. 50 scheint V. 51f. das Rudiment alter Tradition zu sein; Mt und Lk haben es nicht mehr verstanden[1].

Mt und Lk zeigen, wie das legendarische Element wächst. Mt hat 26,52–54 eine erbauliche Rede Jesu höchst deplaziert eingeschoben; vielleicht ist in dieser ein traditionelles Logion benutzt; vgl. Apk 13,10. Lk berichtet 22,51 die Anheilung des abgeschlagenen Ohres, das er als das rechte identifiziert. Bei Joh erfährt man endlich (18,10) auch die Namen des dreinschlagenden Jüngers und seines Opfers.

Mk 14,53–54. 66–72 Par. bzw. Lk 22,54–62: die Verleugnung des Petrus. Der Mk-Bericht bringt die Erfüllung des zweiten Teils der Weissagung V. 27–31; er wird in einem früheren Stadium der Überlieferung unmittelbar auf V. 43–52 gefolgt sein, und zwar in der Anordnung des Lk, der hier neben Mk noch ältere Tradition zu benutzen scheint. Jedenfalls ist Mk 14,55–64 störend in die Petrus-Geschichte eingeschoben. Wieweit Lk 22,54–62 den älteren Bericht treu reproduziert, und wieweit er sich durch Mk beeinflussen läßt, was er etwa auch von sich aus zugetan hat, läßt sich kaum sicher sagen. Das Auftreten der Knechte V. 58 und 59 mag seine Redaktionsarbeit sein; vielleicht auch der Zug, daß Petrus V. 58 die αὐλή nicht verläßt; sicher endlich der Blick Jesu V. 61. – Die Petrus-Geschichte selbst ist legendarisch und literarisch. Die Lk 22,31f. vorliegende Tradition hat, wie gezeigt, diese Legende noch nicht gekannt[2].

Mk 14,55–64 parr.: Verhandlung und Verurteilung durch das Synedrium. Ich halte den ganzen Bericht des Mk für eine sekundäre Ausführung der kurzen Angabe 15,1. Die Einfügung des

[1] Deshalb ist mir auch unwahrscheinlich, daß die Szene aus dem Weissagungsbeweis (Am 2,16) stammt; das würde doch mindestens Mt verstanden haben. Natürlich kann der Zug, daß der Fliehende sein Hemd fahren läßt, ein „volkstümliches Fluchtmotiv" sein (Bertram, Leidensgesch. S. 91,4); aber damit ist die Entstehung der Episode vom νεανίσκος nicht erklärt.

[2] W. Brandts Argumentation (Die evang. Geschichte 1893, 32—35) ist m. E. nicht haltbar. Er hält nach rabbinischen Angaben über das Verbot der Hühnerzucht in Jerusalem den Hahn für ungeschichtlich. Echt aber sei die Zeitangabe der ἀλεκτοροφωνία. Aus der Angabe, daß Petrus Jesus „um den Hahnenschrei" verleugnet habe, sei die Geschichte herausgesponnen. – Daß die in Palästina sonst zur Zeit Jesu übliche Hühnerzucht in Jerusalem untersagt war, zeigt Strack-B. I 992f. Aber „die Sadduzäer und das Volk kümmerten sich um solche Vorschriften schwerlich", Dalman, Orte u. Wege Jesu[3] 1924, S. 299,9. – Daß die Rolle des Hahns aus dem Aberglauben stammt, in dem er ein Unglücksverkünder ist (Petron. 74), ist kaum anzunehmen.

Stückes in den geschlossenen Zusammenhang der Petrus-Geschichte, das mutmaßliche Fehlen in der Nebenquelle des Lk (s. u.[1]), die Unwahrscheinlichkeit der Beschaffung der Zeugen und der nächtlichen Verhandlung beweisen es[2], wenn auch aus der Sachkritik nicht ohne weiteres literarkritische Konsequenzen gezogen werden dürfen. In sich ist der Bericht nicht einheitlich. Die Frage des Hohenpriesters V. 60: οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν κτλ. ist nach V. 59, wo die Erfolglosigkeit des Zeugenverhörs festgestellt ist, unmotiviert[3]. Nach Wellhausen u. a. wäre V. 61b. 62 eine sekundäre Einfügung und V. 63 müßte sich an V. 61a anschließen und sich auf die Blasphemie des Tempelwortes beziehen. Aber die sachkritische Begründung, daß Jesu Messiasbekenntnis nicht zur Verurteilung führen konnte, erlaubt für sich allein keine literarkritischen Konsequenzen. Zunächst muß doch gefragt werden: nicht, was ist als geschichtlich denkbar? sondern: was ist als christliche Gemeindetradition verständlich? und dieser Frage ist die Frage nach dem geschichtlich Möglichen je nach dem einzelnen Fall ein- oder nachzuordnen. Für die spätere christliche Tradition, aus der der Bericht auf alle Fälle stammt, konnte auch Jesu Messiasanspruch, der Hauptstreitpunkt zwischen der Gemeinde und dem Judentum als Grund seiner Verurteilung erscheinen. Und man kann auch anders analysieren. Sicher sind die beiden Anklagen V. 58 und V. 61 Dubletten; auch daß für Jesu Messiasanspruch nicht wie für das Tempelwort Zeugen aufgeboten werden, scheint mir zu zeigen, daß die beiden Anklagen nicht ursprünglich zusammengehören. Ich halte aber, da V. 57—59 eine Spezialisierung von V. 56 ist, und da V. 59 eine matte und sinnlose Wiederaufnahme des Motivs von V. 56 ist, V. 57—59 für sekundär[4] und glaube, daß

[1] W. Bußmann, Synopt. Studien I S. 16 meint sogar, daß Mk 14, 55—61a in dem dem Lk vorliegenden Mk-Text gefehlt habe. Aber wenn Lk 22, 71 den Mk-Vers 14, 63 reproduziert, der V. 55—59 zur Voraussetzung hat, so hat er mindestens Mk 14, 55 gelesen.

[2] Daß die Darstellung in allen wesentlichen Punkten der in der Mischna kodifizierten Prozeßordnung widerspricht, ist oft gezeigt worden; vgl. besonders G. Hölscher, Sanhedrin u. Makkot (ausgew. Mischnatraktate 6) 1910, S. 33—35; Strack-B. I 1020—24. Wenn wir auch nicht wissen, wieviel von dem mischnischen Recht für die Zeit Jesu feststand, so wird man den Widerspruch doch nicht zu leicht nehmen dürfen. Während Strack-B. das bei den Synoptikern dargestellte Verfahren als „arge Rechtsbeugung" vom Gesichtspunkt der Mischna aus beurteilt, meint G. Dalman, Jesus-Jeschua S. 91—93 es rechtfertigen zu können. — Auch H. Lietzmann (Der Prozeß Jesu, SBA 1931 XIV) hält Mk 14, 55—64 für Legende.

[3] Vgl. G. Bertram, Leidensgesch. S. 58.

[4] Vgl. E. Wendling, Entstehung des Markus-Evangeliums 173.

der Bericht ursprünglich erzählen wollte, daß Jesus wegen des Messiasanspruchs verurteilt wurde[1].

Lk 22, 66–71 kombiniert den Mk-Bericht über die Verhandlung mit seiner Quelle, die in V. 66 (Mk 15, 1 entsprechend) zum Vorschein kommt. Lk hat nicht etwa für die Verhandlung eine besondere Quelle; hier bietet er vielmehr nur Redaktionsarbeit. Das τί ἔτι ἔχομεν μαρτυρίας χρείαν V. 71 zeigt deutlich, daß Lk den bei ihm fehlenden Abschnitt Mk 14, 55–61a wenigstens teilweise gelesen hat; höchstens wäre möglich, daß in dem ihm vorliegenden Mk-Text die Verse Mk 14, 57–59 noch gefehlt haben. Doch könnte Lk sie auch aus apologetischen Gründen gestrichen haben, wie er 23, 35–37 das Motiv der Weissagung der Tempelzerstörung (Mk 15, 29) übergeht[2]. Wie durch die μαρτυρία V. 76, so wird auch durch die Zusammenhanglosigkeit von V. 69 und durch die Tatsache, daß Lk vergessen hat, die Verurteilung zu erzählen, der redaktionelle Charakter des Abschnitts bewiesen. So wird auch die Tatsache, daß der Hohepriester nicht auftritt, und daß die Messiasfrage anders als bei Mk formuliert ist, auf Redaktionsarbeit beruhen. — In der Bearbeitung des Mt ist bezeichnend, daß

[1] Ein ganz neues Verständnis der Synedriumsverhandlung will R. Reitzenstein (Das mand. Buch d. Herrn d. Größe 1919, S. 67—70) erschließen, von dem aus der Mk-Bericht als Einheit erscheint. Die Anklagen wegen des Wortes von der Tempelzerstörung und wegen des Messiasanspruchs seien als eine einheitliche Anklage zu verstehen auf Grund des Urmenschen-Glaubens, den Reitzenstein auf Grund einer mandäischen Apokalypse für einen Glaubenssatz der Täufersekte ansieht: der himmlische „Mensch" ist eben der, der bei seiner „Erscheinung" den Tempel zerstören wird. Und Jesu, freilich nicht klar ausgesprochenes Bekenntnis zu diesem Urmenschen-Glauben, sei der Grund der Verurteilung. Nun halte ich es zwar für unmöglich, daß das Wort von der Zerstörung und dem Wiederaufbau des Tempels aus dem Menschensohn-Mythos stammt (s. o. S. 126 f.). Aber dieses Verständnis liegt dem Mk-Text offenbar nicht zugrunde. Dann wäre V. 59 völlig unmotiviert und V. 60 müßte auf V. 58 folgen. Ferner müßte die Frage des Hohenpriesters V. 61c nicht nur (etwa durch ein δή oder ἄρα) auf V. 58 Bezug nehmen, sondern sie müßte vor allem den Terminus ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου enthalten, wie schon Bousset, Kyrios Christos[2] S. 39 richtig betont hat. Endlich aber stellt ja der Bericht die erste Anklage unter den Gesichtspunkt des falschen Zeugnisses, während er die zweite bejaht! Nicht einmal das ist deshalb wahrscheinlich, daß für den Interpolator von V. 57—59 die Einheit der Gedanken von der Tempelzerstörung und vom Urmenschen leitend gewesen ist. Vielmehr wäre höchstens möglich, daß in V. 57–59 gegen die Übertragung des „täuferischen" „Menschen"-Gedankens auf Jesus protestiert wird; vgl. Bousset a. a. O. und M. Goguel, Jean-Baptiste S. 128–135. – Vgl. H. Lietzmann a. a. O. S. 6.

[2] Vgl. M. Goguel, Jean-Baptiste S. 130—132.

er 26, 63 durch die Gestaltung der Worte des Hohenpriesters einen Schwur einbringt.

Mk 14, 65 Par. bzw. Lk 22, 63—65: die Mißhandlung Jesu. Ein versprengtes Traditionsstück, das Mk an besonders unglücklicher Stelle einrangiert hat. Es wird schon Bestandteil eines älteren Berichts gewesen sein, da Lk es offenbar nach anderer Quelle bringt. Vielleicht folgte es in einem früheren Stadium der Überlieferung auf die Verhaftungsszene, der es bei Lk noch benachbarter steht[1]. Übrigens geht vom Lk-Text wohl nur V. 63 auf seine Nebenquelle zurück; V. 64 beruht auf dem Einfluß des Mk (das τίς ἐστιν ὁ παίσας σε ist wohl erst ganz sekundäre Konformation nach Mt), und V. 65 ist seine eigene Bildung (vgl. 3, 18; 21, 37f.).

Mk 15, 1—27 Parr.: Übergabe an Pilatus, Verurteilung und Kreuzigung[2]. Der Bericht ist keine einheitliche Komposition. In V. 1—5 konkurriert, wie längst beobachtet, V. 2 mit V. 3—5, und zwar ist V. 2 sekundäre Erweiterung; dann ist aber auch der mit V. 2 zusammenhängende V. 26 (Kreuzesinschrift) als sekundär erwiesen. Der Zweck dieser Zusätze ist klar: wie in dem sekundären Bericht 14, 55—64 soll die Darstellung unter den Gesichtspunkt gestellt werden, daß Jesus wegen seines Messiasanspruchs hingerichtet worden ist.

Ferner ist offenbar die Barabbas-Episode eine legendarische Erweiterung, die nicht ganz genau abzugrenzen ist (etwa V. 6—15a); sie zeigt (V. 12) dieselbe Anschauung wie die in V. 2 und 26 vorliegende Redaktion[3]. Endlich ist die Verspottungsszene V. 16—20a eine sekundäre Ausführung des Motivs von V. 15b (φραγελλώσας), zu

[1] Ob man annehmen darf, daß das Motiv des προφήτευσον einer hellenistischen Sitte der Sklavenverspottung entstammt (G. Rudberg, ZNW 24, 1925, S. 307—309), ist mir sehr zweifelhaft. Eher liegt der Brauch eines Spieles zugrunde; vgl. W. C. van Unnik, ZNW 29 (1930), S. 310f.

[2] Ohne Bedeutung, weil ohne kritischen Sinn, ist G. Aicher, Der Prozeß Jesu 1929.

[3] Die Sitte, auf die sich Mk 15, 6 bezieht, ist weder im jüdischen noch im römischen Recht bezeugt. Der Brauch bei den römischen Lectisternien, auf den schon Hugo Grotius als Analogie hinwies, kommt als solche nicht in Frage, hauptsächlich deshalb nicht, weil es sich dort um Massenbegnadigungen handelt. Vgl. bes. J. Merkel, ZNW 6 (1905), S. 293—316. Möglich ist natürlich, daß gelegentlich ein Statthalter auf die Akklamation des Volkes hin einen einzelnen Verbrecher begnadigen konnte (ein Beispiel Pap. Flor. 61, 59ff. vom Jahre 85 p. Chr. bei Deißmann, Licht vom Osten[4] 1923, S. 229). Daß ein historischer Fall dieser Art von der Gemeindetradition mit der Verurteilung Jesu zusammengestellt wurde, vermutete schon W. Brandt, Die evang. Geschichte 1893, S. 102—105; vgl. Klostermann.

der ein traditioneller Soldatenbrauch vielleicht die Farben geliefert hat[1].

Von der entscheidenden Synedriums-Verhandlung hat Mk also keinen älteren Bericht erhalten als 15, 1, und vielleicht ist die Parallele Lk 22, 66 noch älterer Herkunft. Von der Pilatus-Verhandlung hat aber auch Lk keinen älteren Bericht erhalten, sondern er bringt nur eine Redaktion des Mk-Berichtes, die vor allem von dem Empfinden geleitet ist, daß die Hierarchen doch eine ordentliche Anklage gegen Jesus vorbringen müssen. Auch Mt bietet nur eine Redaktion des Mk-Textes, vermehrt um einige legendarische Züge: 27, 19 die Frau des Pilatus, 27, 24f. das Händewaschen des Pilatus.

Außerdem bringen Mt und Lk einige größere, ebenfalls rein legendarische Zusätze: Mt hat 27, 3—10 das Ende des Judas eingefügt, zu dem Act 1, 8f. und in dem bekannten Papias-Fragment Varianten vorliegen. Die Mt-Fassung ist vielleicht durch Übertragung einer ätiologischen Sage auf Judas und jedenfalls unter der Einwirkung von Sach 11, 12f. zustande gekommen[2]. Die literarische Formung kann Arbeit des Mt sein; eine semitische Vorlage, auf die Einzelheiten wie κορβανᾶς V. 6 und ἀπελθών V. 5 führen könnten, scheint mir nicht notwendig anzunehmen. Die von Lk eingefügte Episode Herodes und Pilatus (23, 6—16) ist eine wohl aus Ψ 2, 1f. erwachsene Legende, die in Herodes und Pilatus die βασιλεῖς und ἄρχοντες repräsentiert sieht, die nach dem Psalm gegen den Messias des Herrn Pläne schmieden; vgl. Act 4, 27[3].

In dem Bericht von der Kreuzigung ist bei Mk offenbar ein alter Geschichtsbericht, auf den man V. 20b—24a (καὶ σταυροῦσιν αὐτόν) zurückführen darf, legendarisch bearbeitet. Von V. 26 war schon die Rede (S. 293), V. 24 stammt (von καὶ διαμερίζονται ab) aus der

---

[1] H. Reich, Der König mit der Dornenkrone, Neue Jahrb. f. Phil. 1904, S. 705ff.; P. Wendland, Jesus als Saturnalienkönig, Hermes 33 (1898), S. 175ff.; H. Vollmer, Jesus und das Sacäenopfer 1905; J. Geffcken, Die Verhöhnung Christi durch die Kriegsknechte, Hermes 41 (1906), S. 220ff. Die Literatur bis 1905 bei H. Vollmer, Der König mit der Dornenkrone, ZNW 6 (1905), S. 194ff.; dazu 8 (1907), S. 320f. Neueres bei Klostermann; dazu noch Th. Birt, Aus dem Leben der Antike[3] 1922, S. 189—202, und Philologus 77 (1921), S. 427f.; G. Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu S. 72f.; L. Radermacher, Arch. f. Rel.-Wiss. 28 (1930), S. 31—35.

[2] Vgl. Klostermann u. F. K. Feigel, Der Einfluß des Weissagungsbeweises u. anderer Motive auf die Leidensgeschichte 1910, S. 43—46.

[3] M. Dibelius, Herodes und Pilatus, ZNW 16 (1915), S. 113ff.

Weissagung (Ψ 21, 19). Die Zeitbestimmung V. 25 wird redaktionelle Arbeit des Mk sein; das καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν ist Dublette zu σταυροῦσιν αὐτόν V. 24 (D korrigiert in V. 25, vgl. Mt 26, 36). Ob auch V. 27 aus der Weissagung stammt (Jes 53, 12, vgl. Lk 22, 37a), wage ich nicht zu sagen. – Mt hat in 27, 34 die Angabe Mk 15, 23 vom Myrrhenwein unter dem Einfluß der Weissagung (Ψ 68, 22) umgestaltet. Lk hat den Weg zum Kreuz durch das legendarische Stück 23, 27–31 (die Frauen Jerusalems) vermehrt (s. S. 37f. 121f.). Endlich ist bei Lk in einer Reihe von Handschriften die Kreuzigung selbst durch einen legendarischen Zug bereichert worden (die Fürbitte für die Feinde 23, 34)[1].

Mk 15, 29–32 Parr.: die Verspottung des Gekreuzigten. Eine legendarische Bildung auf Grund des Weissagungsbeweises (Ψ 21, 8; Thren 2, 15). Und zwar sind V. 29f. und V. 31f. Dubletten, von denen V. 31f. die spätere ist; für sie ist charakteristisch 1. das Auftreten der ἀρχιερεῖς und γραμματεῖς, der typischen Gegner Jesu in der sekundären Tradition (s. S. 54ff.), 2. Jesu Verspottung als des Messias, worin wieder die sekundäre Anschauung zum Ausdruck kommt, daß er als der Messias gekreuzigt ist. – Bei Mt und Lk liegt der Mk-Bericht mit unwesentlichen redaktionellen Änderungen vor.

Mk 15, 33–39 Parr.: Jesu Tod. Der Bericht ist stark von der Legende entstellt. V. 34 ist offenbar eine nach ψ 21, 2 geformte sekundäre Interpretation des wortlosen Schreis Jesu V. 37 (πάλιν fehlt V. 37, während Mt es hinzufügt!). Damit ist zugleich V. 35. 36b als sekundär erwiesen. Ob V. 36a älter oder eine noch spätere Einfügung ist, kann dahingestellt bleiben[2]; jedenfalls ist der Zug legendarisch und beruht auf ψ 68, 22. Andrerseits gehören V. 33 und 38 zusammen: die τέρατα beim Tode Jesu und ihr Eindruck auf den heidnischen Beschauer. Alten Bericht wird man darin nicht sehen, sondern christliche Legende. Man könnte annehmen, daß V. 39 ursprünglich mit V. 37 zusammengehörte, weil sich das ἰδὼν ... ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν auf das ὁ δὲ Ἰησοῦς ... ἐξέπνευσεν bezieht. Aber mit dem οὕτως ist doch wohl

---

[1] Vgl. außer Klostermann: G. Bertram, Die Leidensgesch. Jesu S. 87f. Nach Merx wäre mit V. 34 ein Agraphon eingefügt worden; wenigstens könnte ein altes jüdisch-christliches Wort zugrunde liegen; vgl. Dalman, Jesus-Jeschua S. 177, und Strack-B. II 264. Zur textkrit. Frage vgl. Harnack, SBA 1901, S. 251ff., und B. H. Streeter, The four gospels S. 138.

[2] Nach W. Bußmann, Synopt. Studien I S. 19f. hätte V. 34–36 im Ur-Mk gefehlt.

das τέρας V. 33 (und V. 38?) gemeint[1], so daß auch V. 39 der legendarischen Weiterbildung angehört. Die Zeitbestimmungen in V. 33. 34 werden ebenso wie die in V. 25 Redaktionsarbeit des Mk sein. — Ob der einzig neutrale V. 37 einmal einen Platz in einem älteren (relativ) legendenfreien Bericht hatte, vermag man nicht zu sagen. — Wieder sind bei Mt die legendarischen Züge verstärkt durch Vermehrung der τέρατα (27, 51b—53). Lk hat an dem nach ψ 21, 2 gebildeten Verzweiflungsschrei Anstoß genommen und ihn 23, 46 durch ψ 30, 6 ersetzt, wie ihn Joh 19, 30 abermals anders interpretiert hat.

Mk 15, 40—41 Parr.: die Frauen als Zeugen. Wie bei der Auferstehung werden hier Frauen als Zeugen aufgeboten. Sie sind hier so wenig geschichtlich wie dort; man brauchte sie, weil man die geflohenen Jünger nicht auftreten lassen konnte. Man wird Mk 15, 40f. als isoliertes Traditionsstück ansehen müssen. In der Wiedergabe Mt 27, 55f. ist statt der Salome die Mutter der Zebedaiden eingesetzt, die von Mt auch 20, 20 in den Mk-Text eingebracht ist. Lk hat die Namen der Frauen weggelassen, da er die galiläischen Begleiterinnen schon 8, 2f. genannt hatte.

Mk 15, 42—47 Parr.: die Grablegung Jesu. Ein Geschichtsbericht, der, abgesehen von den V. 47 wieder auftretenden Frauen als Zeugen und von den Versen 44. 45, die Mt und Lk wohl noch nicht bei Mk gelesen haben, keinen legendarischen Eindruck macht. Daß er im Hinblick auf die Ostergeschichte entworfen ist, wird man schwerlich zeigen können; man könnte es noch am ersten für die Angabe V. 46, daß ein Stein vor den Grabeseingang gewälzt wurde, vermuten, doch kann das auch einfach ein schildernder Zug sein. — Wie alt die hier erhaltene Tradition ist, läßt sich freilich nicht feststellen.

Mt hat den Joseph von Arimathaia zu einem reichen Mann gemacht und zugleich zu einem Jünger Jesu, womit er das εὐσχήμων und das ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τ. ϑ. des Mk zu interpretieren meint. Lk hat den Joseph noch genauer charakterisiert und vor allem hervorgehoben, daß er an der Beschlußfassung des Synedriums unbeteiligt war. Durch seinen Schluß der Geschichte hat Lk einen besseren

[1] Das ist jedenfalls im Sinne des Mt interpretiert, der den Ausruf des Centurio und seiner Leute durch den σεισμός motiviert sein läßt, den er V. 51b—53 in den Mk-Bericht eingefügt hat. Vgl. noch Plut. Kleom. c. 39 p. 823e: die Kunde vom τέρας beim gekreuzigten Kleomenes hat zur Folge, daß man den Hingerichteten für einen Göttersohn hält (ὡς ἀνδρὸς ἀνῃρημένου ϑεοφιλοῦς καὶ κρείττονος τὴν φύσιν ... ἥρωα τὸν Κλεομένη καὶ ϑεῶν παῖδα προσαγορεύοντες).

Zusammenhang mit der folgenden Geschichte vom Ostermorgen hergestellt. Endlich hat Mt 27, 62—66 die apologetisch motivierte Legende von der Grabeswache angehängt.

Die Geschichte der Passionstradition.

Die Geschichte der Passionstradition sei hier zusammenfassend besprochen, ehe ich die übrige Tradition der Legenden analysiere. Daß die Passionsgeschichte, wie sie uns bei den Synoptikern vorliegt, ein organisches Ganzes ist, läßt sich nicht behaupten. Auch hier besteht die Darstellung wesentlich aus Einzelstücken. Diese sind zwar nicht alle, aber zum großen Teil unabhängig von einer zusammenhängenden Darstellung der Passionsgeschichte entstanden; so z. B. wohl die Berichte von der Salbung, von der Weissagung des Verrats, vom letzten Mahl, von Gethsemane, von der Verleugnung des Petrus. Daß solche Geschichten isoliert überliefert werden konnten, zeigt 1. Kor 11, 23ff.; zum Verständnis ist nichts von einem Zusammenhang notwendig; alles Nötige wird in der kurzen Einleitung gegeben: ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο, und dafür ist nur vorausgesetzt, daß jeder Hörer die Tatsache des παραδοθῆναι Jesu kennt. Für solche Einzelgeschichten war natürlich, sollten sie einmal zu einem Ganzen vereint werden, eine bestimmte Ordnung im wesentlichen durch die Natur der Sache gegeben. Ein anderer Teil der Einzelstücke freilich besteht in nachträglicher Ausgestaltung einzelner Momente einer schon vorhandenen zusammenhängenden Darstellung, so z. B. wohl die Erzählungen von der Vorbereitung des Paschamahles, vom Verhör vor dem Synedrium, von Herodes und Pilatus. Und zwar hat nicht erst Mk aus ihm vorliegenden Einzelstücken einen fortlaufenden Zusammenhang geschaffen, sondern ihm lag schon ein zusammenhängender Passionsbericht vor. Die Analyse der johanneischen Leidensgeschichte würde zeigen, daß auch Joh einen älteren zusammenhängenden Passionsbericht benutzt hat[1].

Anders als für andere Stoffe der Tradition hat sich für die Passionsberichte schon früh ein Zusammenhang herausgebildet; ja man möchte fast sagen, daß der Zusammenhang hier das Primäre war. Denn was zu einer zusammenhängenden Darstellung geführt hat, zu der jene Geschichten der ersten Gruppe verbunden wurden, und die durch Geschichten der zweiten Art weiter ausgestaltet wurde, das war wohl in erster Linie das Kerygma, wie es in den Leidens- und Auferstehungsweissagungen Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33f. und in den Reden

[1] Vgl. M. Dibelius, Theol. Rundschau, N. F. 1 (1929), S. 192f.

der Act vorliegt. Dies Kerygma wird man als die älteste zusammenhängende Tradition vom Leiden und Sterben Jesu betrachten müssen. Neben ihr bestand aber auch, wie die Analyse zeigt, ein kurzer Bericht geschichtlicher Erinnerung von Jesu Verhaftung, Verurteilung und Hinrichtung. Alle diese vier Momente muß man für das Zustandekommen der synoptischen Passionsgeschichten in Rechnung setzen. Eine gewisse Analogie zeigt auch hier die kirchliche Kunst: die christlichen Sarkophage, die eine Reihe von biblischen (oder anderen) Szenen nebeneinander zur Darstellung bringen, weisen in allen anderen Fällen keine Ordnung, sondern eine willkürliche Auswahl auf. Die Passionssarkophage allein enthalten einen geschlossenen Zyklus von Einzelbildern[1].

Die Begründung für diese Anschauung bildet die Analyse. Der erste Beweis dafür, daß Einzelgeschichten den Hauptbestand der Passionsdarstellung bilden, sind die Dubletten: a) Die Ankündigung des Verrats ist in zwei Fassungen erhalten: Mk 14, 17–21 und Lk 22, 21–23. b) Zwei Schilderungen des letzten Mahles liegen Mk 14, 22–25 und Lk 22, 14–18 vor; und dazu kommt, daß innerhalb des Mk 14, 22–25 mit 14, 17–21 konkurriert. c) Die Weissagung der Jüngerflucht (und der Verleugnung des Petrus) ist in zwei Fassungen erhalten: Mk 14, 27–31 und Lk 22, 31 f. d) Die Synedriumsverhandlung ist in der kurzen Notiz Mk 15, 1 bzw. Lk 22, 66 überliefert und in der ausführlichen Darstellung Mk 14, 55–64. Ob man e) die Verspottungsberichte Mk 14, 65 bzw. Lk 22, 63 und Mk 15, 16–20a als Dubletten bezeichnen darf, mag fraglich sein[2]. Aber sehr bezeichnend ist f), daß Mk in drei Geschichten hintereinander mit Namen die Frauen nennt (und dabei im einzelnen mit Differenzen!), die Augenzeugen sind: 15, 40 f. 47; 16, 1; das zeigt deutlich, daß hier Einzelstücke zusammengestellt sind.

Der zweite Beweis ist, daß bei Mt und Lk neue Einzelstücke eingefügt sind. Dabei kommt nicht in Betracht, daß Lk verschiedene Komplexe von Herrenworten eingefügt hat (22, 24–30 und 22, 35–38), was immerhin ein Zeichen für die Lockerheit des Aufrisses ist. Ebenso übergehe ich hier die kleineren Zusätze, die der Mk-Text bei Mt und

---

[1] Vgl. H. v. Campenhausen, Die Passionssarkophage 1929.

[2] Für das Durcheinanderwürfeln der Motive in der Tradition ist charakteristisch, daß man im 4. Jahrh. an der angeblichen Stätte des Kaiphas-Palastes die Säule der Geißelung Jesu zeigte, obwohl Jesus nach der synoptischen Darstellung nicht vor Kaiphas, sondern im Prätorium gegeißelt worden war (G. Dalman, Orte u. Wege Jesu[3] S. 347).

Lk erfahren hat. Wichtig ist Folgendes: a) Mt hat 27, 3—10 das Ende des Judas eingefügt. b) Lk hat die Verhandlung vor Pilatus (mit richtigem Gefühl dafür, wo sich in dem Mk-Bericht ein Sprung findet) durch Einfügung der Herodes-Episode gespalten 23, 6—16. c) Lk hat den Weg zum Kreuz durch die Erzählung von den Frauen Jerusalems bereichert 23, 27—31. d) Mt hat 27, 62—66 die Bestellung der Grabeswache angehängt. Dazu gehört aber auch das negative Moment, daß Lk gelegentlich ein Stück fortläßt, wodurch er eben dokumentiert, daß der Mk-Bericht kein organisches Ganzes bildet. Es fehlt bei Lk die Salbungsgeschichte Mk 14, 3—9, das Zeugenverhör Mk 14, 56—61 und die Verspottung Jesu Mk 15, 16—20a.

Nun frage man sich, ob man nicht von Mt und Lk den Rückschluß auf Mk ziehen muß, daß nämlich auch er einen vorliegenden Bericht durch Einfügungen erweitert hat[1]. Und man suche zu erkennen, was bei solcher Analyse des Mk noch als ein ursprünglicher Aufriß gelten kann. a) 14, 3—9 ist zweifellos eine Einfügung, die den Zusammenhang zerreißt und eine erst nachträglich für den Zusammenhang zurechtgemachte Geschichte enthält. b) 14, 22—25, die Einsetzung des Herrenmahls, ist als eine sekundäre Kultuslegende erkannt worden, die in einen älteren Zusammenhang eingesetzt ist und wohl einen älteren Bericht verdrängt hat. c) Die Gethsemaneszene 14, 32—42 hebt sich, wie gezeigt, aus dem Zusammenhang heraus; so kann sie denn auch bei Joh ohne Schaden für den Aufriß fehlen. d) Der ausführliche Bericht von der Synedriumsverhandlung 14, 55—64 zerreißt die Petrus-Geschichte. e) Die Barabbas-Episode 15, 6—15a hebt sich aus der Pilatus-Verhandlung heraus. f) Die Verspottung Jesu 15, 16—20a ist eine Einfügung, die das Motiv des φραγελλώσας 15, 15b ausführt. Sollten diese Stücke ganz oder teilweise im „Ur-Mk" gefehlt haben, so wäre das nur eine Bestätigung. Von diesem einzelnen abgesehen, ist bedeutsam, daß die Geschichte von der Verleugnung des Petrus nicht organisch mit dem Aufriß verbunden ist. Zwar ist ihre Folge auf die Verhaftungsszene sachgemäß; sie ist auch in sich mit 14, 72 durchaus abgeschlossen. Aber wenn sie im Zusammenhang der Passionsgeschichte organisch wäre, so müßte weiter erzählt werden, wo Petrus blieb. Hat er sich noch heimlich in der Nähe aufgehalten? Ist er nach Galiläa geflohen? Von da erheben sich weitere Fragen: suchte Petrus nicht die andern Jünger zu treffen? Wo waren diese geblieben? Ihre nach

[1] So auch mit Recht A. Meyer, Festg. f. A. Jülicher S. 47f.

14,28; 16,7 nicht zu bezweifelnde Flucht nach Galiläa müßte von Rechts wegen erzählt werden.

Fragt man sich, ob das, was bleibt, einen geschlossenen Zusammenhang bietet, so ist das Ergebnis recht negativ. Mk 14,1f. 10f. ist freilich kaum als Einzelstück überliefert gewesen, sondern setzt eine Fortsetzung voraus. Diese ist nicht in V. 12—16 und V. 17—21 gegeben, weil 1. sonst motiviert sein müßte, warum die Verhaftung so lange aufgeschoben wird, daß Jesus noch das Pascha feiern kann, wie V. 12—16 voraussetzt; weil 2. in V. 17—21 der Verrat nicht als schon geschehen, Judas noch als Tischgenosse gedacht und sein Weggang nicht erzählt ist. Aber auch in den dann folgenden Stücken findet 14,1f. 10f. keine organische Fortsetzung; wo der Verräter in Gethsemane auftritt 14,43f., wird nicht nur auf V. 10f. kein Bezug genommen, sondern der Verräter als εἷς τῶν δώδεκα eingeführt! Man würde vielleicht, bei organischer Komposition, auch erwarten müssen, daß die Verabredung des Zeichens im Zusammenhang mit V. 10f. erzählt wäre. Also wird man Mk 14,1f. 10f. als eine sekundäre Einleitung zu einer Sammlung von Geschichten bezeichnen müssen, die dem Mk, der V. 3—9 einfügt, freilich schon vorlag.

Den Mittelpunkt eines gewissen Komplexes bildet die Szene vom letzten Mahle Jesu; freilich nicht Mk 14,22—25, aber ein hierdurch verdrängter Bericht, der Lk 22,14—18 besser erhalten ist, aber Mk 14,25 noch nachklingt. Um diesen Mittelpunkt gruppieren sich die Vorbereitung Mk 14,12—16, die Weissagung des Verrats 14,17—21 und der Gang nach Gethsemane mit der Weissagung der Jüngerflucht und der Verleugnung des Petrus 14,26—31. Aber dieser Komplex ist keine organische Einheit. Zunächst hebt sich 14,17—21 als ursprünglich selbständiges Traditionsstück heraus, wie es denn auch bei Lk (22, 21—23) an anderer Stelle steht, und ebenso ist, wie gezeigt, Mk 14, 27—31 nur durch den redaktionellen Übergangsvers mit der Mahlszene verbunden. Es bleibt also außer der Mahlszene nur noch 14, 12—16, was kein Einzelstück gewesen sein kann, sondern auf eine Fortsetzung hin komponiert ist. Wenn aber die oben S. 286f. erwogene Auffassung richtig ist, daß das letzte Mahl Jesu ursprünglich nicht, wie V. 12—16 voraussetzt, ein Paschamahl war, wofür bekanntlich auch starke Gründe anderer Art sprechen, so ist V. 12—16 eine nachträglich für das letzte Mahl komponierte Einleitung, und am Anfang des literarischen Prozesses steht also eine Einzelgeschichte, die von Jesu letztem Mahl erzählte. — Eine Frage zweiter Ordnung ist, wieweit der

ganze Komplex dem Mk schon vorgelegen hat. Sie läßt sich m. E. nicht mit Sicherheit beantworten; möglich ist, daß er das Ganze schon vorfand (dafür spricht das ὑμνήσαντες V. 26, das eine vorangegangene Paschamahlzeit voraussetzt, wie sie aber V. 22—25 gar nicht erzählt war), und daß er nur V. 22—25 an Stelle eines älteren Berichtes gesetzt hat.

Ein zusammenhängendes Stück wird durch Mk 14, 53f. 66—72, die Nachfolge und Verleugnung des Petrus, gebildet. Zur Passionsgeschichte kann aber dies Stück ursprünglich nicht organisch gehört haben, denn es ist, wie S. 290 gezeigt, wohl nach rückwärts, aber nicht nach vorwärts mit der Darstellung verklammert. Auch zeigt Lk 22, 31f., daß die Legende von der Verleugnung nicht von jeher zur Passionsgeschichte gehört hat (S. 288); und endlich hat schwerlich in einer alten Darstellung vom Leiden und Sterben Jesu die Petrus-Episode einen so breiten Raum eingenommen. Mit diesem Stück aber gehört Mk 14, 27—31 (der sekundäre V. 28 bleibt natürlich ganz außer Betracht) zusammen, denn hier wird die Verleugnung geweissagt. Der Inhalt von V. 27—31 ist aber damit nicht erschöpft; sondern das Stück dient zugleich als Einleitung für die Verhaftungsszene V. 43—52. Diese ist natürlich auch für V. 53f. 66—72 eine notwendige Voraussetzung, sie muß also vorher existiert haben, und als sie mit der Petrus-Geschichte kombiniert wurde, wurde zugleich die gemeinsame Einleitung V. 27—31 geschaffen. Ist nun die Verhaftungsszene ursprünglich selbständig gewesen, oder stand sie von vornherein in einem größeren Zusammenhang? Nach rückwärts bedarf sie nicht notwendig einer Einleitung; sie könnte etwa begonnen haben: „Als Jesus in der Nacht, da er dahingegeben ward, mit den Jüngern am Ölberg war, da kam Judas ..."

Sehr wahrscheinlich aber ist, daß die Verhaftung ursprünglich eine Fortsetzung hatte, in der Jesu Abführung und Verurteilung erzählt wurde. Diese könnte 14, 53a und vielleicht auch 14, 65 enthalten haben und jedenfalls den Grundbestand von 15, 1—5. Der Schluß der Pilatus-Verhandlung ist durch die Barabbas-Episode verdrängt; V. 15b wird ein Rest des Ursprünglichen sein. Daran wird sich der Bericht von der Abführung zur Kreuzigung und von der Hinrichtung geschlossen haben 15, 20b—24a und etwa (V. 27 und) 37. Alle diese Stücke sind nicht eigentliche Geschichten, sondern ein in kurzen Angaben verlaufender Geschichtsbericht.

Ich vermute also, daß es einen alten Bericht gab, der ganz kurz

Verhaftung, Verurteilung durch das Synedrium und Pilatus, Abführung zum Kreuz, Kreuzigung und Tod erzählte. Dieser wurde in verschiedenen Stadien ausgestaltet, teils durch schon früher vorhandene Geschichten, teils durch neu entstehende Bildungen. Er wurde durch die Petrus-Geschichte erweitert und mit einer auf beide vorbereitenden Einleitung versehen: Mk 14, 27–31. Ferner wurde er mit einem Komplex von Geschichten, die sich um das letzte Mahl Jesu gruppierten, verbunden (durch Mk 14, 26) und erhielt in Mk 14, 1f. 10f. eine weitere Einleitung. Noch später wurden Mk 14, 3–9. 32–42 und wohl 55–64 eingeschaltet. In welchem Stadium der Kreuzigungsbericht ausgestaltet wurde und die Schlußstücke 15, 40f. 42–47 angefügt wurden, läßt sich nicht mehr ausmachen.

Da Lk an manchen Stellen einer anderen Quelle zu folgen scheint, wird man die Probe machen, ob sich aus ihm vielleicht ein ähnlicher Grundbericht herausarbeiten läßt[1]. Am Anfang folgt Lk ganz dem Mk. Für das letzte Mahl hat er 22, 14–18 einen anderen und zwar älteren Bericht als Mk, und man muß fragen, ob ihm dieser Bericht in einem ähnlichen Zusammenhang vorlag, wie er bei Mk erscheint. Das dürfte kaum der Fall sein, denn in der Vorbereitung des letzten Mahles folgt er 22, 7–13 offenbar dem Mk, hat also wohl in der Quelle, die ihm 22, 14–18 bot, dies Stück ohne eine solche Einleitung gelesen. Auch die Weissagung des Verrats ging hier zum mindesten dem Mahle nicht vorauf, war aber hier wohl überhaupt nicht mit dem Mahle verbunden, denn die Übergangswendung πλήν (22, 21) ist eine spezifisch lukanische Aufreihungsformel (vgl. 6, 24. 35; 13, 33; 18, 8b u. a.). Lk ist wohl durch Mk veranlaßt, dies Traditionsstück mit dem letzten Mahl zu kombinieren, hat es aber geschickter hinter die Darstellung der Mahlzeit selbst gestellt. Wie es mit den folgenden Stücken steht: V. 24–30 (Worte von der Rangordnung), V. 31–34 (Weissagung der Jüngerflucht und der Verleugnung des Petrus) und V. 35 bis 38 (Wort vom Schwert), ist zwar nicht sicher zu entscheiden; doch ist wahrscheinlich, daß die Stellung der Stücke Redaktionsarbeit des Lk ist, wobei er für das zweite Stück sich wieder an Mk anlehnt. Nach seiner Art hat er in die eine Szene der Mahlzeit untergebracht, was sich unterbringen ließ, also außer den Herrenworten die Stücke, die ihre Parallelen in Mk 14, 17–21. 27–31 haben. Er kann deshalb 22, 39 (nach Mk 14, 26) Jesus gleich an den Schauplatz der Verhaftung ge-

[1] H. Lietzmann bestreitet, daß Lk überhaupt Sondertradition enthält, a. a. O. S. 3f.

langen lassen. Nach Mk bringt er dann 22, 40—46 die Gethsemane-szene. Hier ist so wenig ein Sonderbericht neben Mk zu erkennen wie in der Verhaftungsszene 22, 47—53. Dagegen hat er 22, 54—71 einen anderen Bericht mit der Mk-Vorlage vereint: die Petrus-Episode ist nicht durch die nächtliche Synedriumsverhandlung gesprengt; die Mißhandlung wird richtig auf den nächsten Morgen gesetzt. Andrerseits ist der Bericht über die Verhandlung freilich durch Mk beeinflußt. Den Pilatus-Bericht hat Lk durch eigene Redaktion und eingefügten jüngeren Stoff so sehr umgestaltet, daß nicht mehr erkennbar ist, wieweit er hier neben Mk einen älteren Bericht hatte. Daß Mk 15, 16—20 fehlt, kann andere Gründe haben. Auch die Abweichungen im Bericht von der Kreuzigung beweisen nichts für eine eigene Quelle.

So verhilft Lk eigentlich mehr dazu, gewisse kritische Beobachtungen der Mk-Analyse zu bestätigen, als einen älteren Passionsbericht zu rekonstruieren. Ihm haben die Berichte über das letzte Mahl und die Weissagung des Verrats wie die der Jüngerflucht als einzelne Traditionsstücke neben Mk vorgelegen (22, 14—18. 21. 31f.). Außerdem hat er neben Mk einen Bericht über die Verleugnung des Petrus und die Synedriumsverhandlung benutzt; dieser muß wohl auch nach rückwärts die Verhaftung Jesu, nach vorwärts die Verurteilung durch Pilatus und die Kreuzigung enthalten haben. Da jedoch hier durch den Vergleich mit Mk keine Nebenquelle ermittelt werden kann, ist es am wahrscheinlichsten, daß Lk eine andere — wohl ältere — Redaktion der Vorlage der Passionsgeschichte des Mk neben Mk benutzte; dafür spricht auch die große Verwandtschaft der Verleugnungsgeschichten des Lk und Mk.

Zusammenfassend sind nun noch die wichtigsten Motive zu betrachten, die die Legende der Passionsgeschichte gestaltet haben[1]. Zunächst der Weissagungsbeweis; wie er der Gemeinde helfen mußte, das Problem des gekreuzigten Messias zu lösen, so hat er auch die Erzählung der Passionsgeschichte gestalten helfen. Ich kann hier nur das Wichtigste nennen[2].

[1] Hierfür ist vor allem G. Bertrams Buch, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult 1922 bedeutsam. Leider hat der Verf. einen zu wenig präzisen Begriff vom Kult und differenziert nicht genug zwischen den einzelnen Motiven.

[2] Vgl. nach D. Fr. Strauß' Leben Jesu besonders F. K. Feigel, Der Einfluß des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte, 1910; K. Weidel, Studien über den Einfluß des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte, ThStKr 23 (1910), 83—109. 163—194; 25 (1912), 167—286; v. Ungern-Sternberg, Der traditionelle alttest. Schriftbeweis „de Christo“ und

Die Geschichte des Verrats ist aus dem AT zum mindesten bereichert, vielleicht ganz wesentlich entwickelt. Mt entnimmt aus Sach 11,12 die Summe des Blutgeldes und berichtet unter dem Einfluß von Sach 11,12f. das Ende des Judas (26,15; 27,3–10). Aber schon die Ankündigung des Verrats Mk 14,18 ist durch ψ 40,10 beeinflußt (vgl. Joh 13,18, wo die Stelle ausführlich zitiert wird), und wenn auch aus diesem Psalmwort die Tatsache nicht herausgesponnen sein wird, daß Jesus von einem Individuum, das den Namen Judas getragen haben mag, verraten wurde, so doch der Umstand, daß der Verräter zum Tischgenossen Jesu und zu einem der Zwölf wurde. Auch für den Judaskuß mag man fragen, ob er seinen Ursprung in 2. Sam 20,9 (Prov 27,6) hat. – Auf die Verspottungsszene Mk 14,65 scheint Jes 50,6 eingewirkt zu haben. Die Episode von Pilatus und Herodes ist die Erfüllung von ψ 2,1f. (Lk 23,6–12). – Vor allem ist das Bild der Kreuzigung durch alttestamentliche Züge bereichert. Vielleicht ist die Angabe, daß Jesus zwischen zwei Verbrechern gekreuzigt wurde (Mk 15,27) aus Jes 53,12 herausgesponnen (vgl. Lk 22,37a). Jedenfalls stammt bei Mk das Verlosen der Kleider 15,24 aus ψ 21,19 (was Joh 19,23f. in noch engerem Anschluß an den Parallelismus membrorum zu einer unterschiedlichen Behandlung der ἱμάτια und des χιτών weitergeführt hat), der Spott der Vorübergehenden 15,29 aus ψ 21,8; die Interpretation des letzten Schreis Jesu 15,34 aus ψ 21,2, die Essigtränkung 15,36 aus ψ 68,22. Bei Mt ist der Einfluß des ATs noch weiter gegangen; er hat schon 27,34 die Absicht, Jesus vor der Kreuzigung Myrrhenwein zu reichen, nach ψ 68,22 gestaltet; den Spott der Hierarchen 27,43 hat er durch ψ 21,9 bereichert. Lk hat den letzten Schrei Jesu 23,46 nach ψ 30,6 formuliert und hat den Frauen am Kreuz 23,49 die γνωστοί Jesu beigegeben nach ψ 37,12; 87,9. – Bei all diesen Zügen kann man nicht fragen, ob sie auf palästinensischem oder hellenistischem Boden zur Tradition hinzuwuchsen. Zweifellos spielte der Weissagungsbeweis schon in der palästinensischen Gemeinde eine Rolle; ebenso sicher wurde er auch in der hellenistischen Gemeinde geübt.

Sind die dem AT entnommenen Züge, sofern sie eben die Erfüllung der Weissagung beweisen sollen, in gewissem Sinne dogmatisch und apologetisch – wenn auch dabei ihr erbaulicher und novellistischer Charakter nicht verkannt werden darf –, so stehen daneben legendarische Züge anderer Art, die spezifisch apologetisch motiviert sind.

„de evangelio" in der alten Kirche 1913; W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien 1915, 302f.

Das Motiv der Apologetik hat die Weissagungen von dem Verrat des Judas und der Jüngerflucht hervorgebracht und ebenso die Geschichte von der Grabeswache Mt 27, 62–66. Auch sind hier und dort kleinere Züge in apologetischem Interesse angefügt: so Mk 14, 48 f. der Vorwurf der nächtlichen Verhaftung, Mt 26, 52–54 das Verbot des bewaffneten Widerstandes und die Betonung der Freiwilligkeit der Hingabe Jesu (ein Motiv, das bei Joh 10, 18; 18, 7; 19, 11 noch stärker hervortritt). Apologetisch sind ferner die Züge motiviert, die die Römer entlasten und den Juden alle Verantwortung zuschieben[1]; so schon bei Mk das Sträuben des Pilatus, Jesus zu verurteilen. Noch stärker läßt Lk den Pilatus Jesu Unschuld betonen (23, 4. 14. 20. 22; auch Herodes muß das aussprechen 23, 15); Pilatus macht den Versuch, Jesus mit bloßer Züchtigung davonkommen zu lassen (23, 16–22), und schließlich heißt es 23, 25: τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν. Auch Mt hat solche Züge hinzugefügt: 27, 19 den Traum der Frau des Pilatus[2], 27, 24 f. das Händewaschen des Pilatus samt dem Ruf der Juden: τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν. Den letzten Zug: die Anklage und ahnungsvolle Prophezeiung der Vergeltung, hat Lk in einem selbständigen Stück, 23, 27–31, zum Ausdruck gebracht.

Außerdem sind rein novellistische Motive zu beobachten. Dazu gehören die τέρατα beim Tode Jesu Mk 15, 33. 38; Mt 27, 51b–53. Wieweit diese τέρατα jüdisch- oder hellenistisch-christlichen Ursprungs sind, wird sich vielleicht entscheiden lassen, wenn man die Geschichte der τέρατα genauer untersucht. Parallelen zu den τέρατα der Synoptiker aus dem Hellenismus sind schon vielfach beigebracht worden[3]. Auch das Judentum aber berichtete von wunderbaren Geschehnissen beim Tode von Rabbinen und erzählte Prodigien, die die Tempelzerstörung ankündigten[4].

[1] Vgl. H. Lietzmann a. a. O. S. 11 f.

[2] Hinter der knappen Angabe steckt offenbar eine ausführlichere Legende; denn „der Christ, der zuerst von der Frau des Pilatus erzählte, wußte natürlich von dem Inhalt des Traumes zu berichten, vielleicht auch von dem Ausgang der Intervention" (M. Dibelius, Theol. Rundschau, N.F. 1 [1929], S. 207).

[3] Material dafür in den Kommentaren; vgl. schon Wetstein. Eine Fülle von Prodigien finden sich bei A. Gercke in Fleckeisens Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. XXII (1896) 205 ff. – Reiches Material aus der Religionsgeschichte überhaupt (mit Einschluß der jüdischen und christlichen Tradition) bei P. Saintyves, Essais de folklore biblique 1923, S. 423—463; das Motiv des „emoi des élements" charakterisiert nach Saintyves den Tod der kosmischen Gottheit; der Verf. geht aber offenbar zu weit, wenn er schon den Synoptikern die Anschauung von Christus als der „âme du monde" zuschreibt.

[4] Vgl. Strack-B. I 1040 f. 1045 f.; G. Dalman, Jesus-Jeschua S. 198; P. Fiebig, Jüd. Wundergesch. S. 28 f. 57—59; Saintyves (s. vor. Anm.) S. 431.

Das Motiv des Hauptmanns am Kreuz Mk 15, 39 hat seine Parallelen in der Märtyrer-Literatur[1]. Einiges aus Lk gehört auch hierher; zwar Lk 22, 43f. (die Stärkung Jesu durch den Engel) wird erst später in Lk eingedrungen sein; ebenso 23, 34 (die Bitte für die Henker). Auf Lk selbst aber geht die Anheilung des Ohres, das dem Knecht des Hohenpriesters abgeschlagen ist, zurück (22, 51, in D noch ausführlicher), der rührende Blick Jesu auf Petrus in der Verleugnungsgeschichte 22, 61, die Begnadigung des einen Schächers, 23, 39–43, und die Schilderung 23, 48: „Alle die zu diesem Schauspiel zusammengekommenen Scharen schlugen an ihre Brust, als sie das sahen, und kehrten zurück", was in der handschriftlichen Überlieferung verschiedentlich noch erweitert worden ist. Wie die Textüberlieferung das Fortwuchern der Legende zeigt, so auch die späteren Evangelien. Joh weiß 18, 10, daß es Petrus war, der in Gethsemane das Schwert zog, und daß sein Opfer Malchus hieß; er weiß 19, 37 die Mengen von Myrrhen und Aloe bei der Einbalsamierung Jesu genau anzugeben. Das Petrus-Evg hat z. B. das Motiv der beiden Schächer und das Thema der Grabeswache weitergesponnen usw., kurz, die Tendenz der Überlieferung ist deutlich. — Man muß hierher aber auch die Szene des Judas-Kusses Mk 14, 44f. rechnen, eine Szene, die offenbar ganz auf dem Bedürfnis beruht, die Tatsache des schändlichsten Verrats in einem plastischen Vorgang anschauen zu können. Deshalb müssen auch in der Gethsemaneszene Mk 14, 37ff. die drei Jünger schlafen: der Kontrast zwischen ihrer Stumpfheit und dem Todesbangen Jesu kommt so zu höchster Wirkung. Eine ähnliche Kontrastwirkung ist in der Barabbas-Episode erzielt: vor die Wahl gestellt entscheidet sich das Volk für den Verbrecher und gibt Jesus dem Henker preis Mk 15, 6ff. So ist es vollends begreiflich, wenn aus der zunächst allgemeinen Bezeichnung des Verräters als des ἐσθίων μετ' ἐμοῦ (Mk 14, 18) sich die Szene der Weissagung beim Mahl entwickelte. Und die Wiedergabe des noch immer allgemeinen ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ (Mk 14, 20) zu dem ὁ ἐμβάψας (Mt 26, 23) zeigt deutlich die Tendenz, den konkreten Akt zu malen[2]. Ein Dekret des

[1] Die Haltung des Rabbi Chanina b. Teradjon im Martyrium überwältigt seinen Henker, sodaß er mit ihm in den Flammentod geht; vgl. Fiebig, Jüd. Wundergesch. S. 41—43; Strack-B. I 223. Beispiele für Bekehrung der Henker bei christlichen Martyrien bei Harnack, Militia Christi 1905, S. 75, für Akklamation des Publikums beim Tode des Märtyrers bei E. Peterson, Εἷς θεός 1926, S. 184. S. o. S. 296, 1.

[2] Vgl. auch F. K. Feigel, Der Einfluß des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte 1910, 104ff.

Hypatius von Ephesus (ZNW 26, 1927, S. 213) nimmt Bezug auf eine Παράδοσις, nach welcher Jesu Leichnam nackt und unbegraben fortgeworfen wurde, ehe ihn Joseph von Arimathia bestattete.

Manche der genannten Züge haben nebenbei paränetischen Zweck wie Mt 26, 52 (Verbot des Widerstandes) und Lk 23, 34 (Bitte für die Henker). Lk 23, 40—43 ist das Muster der Reue in letzter Stunde. Auch die Ausgestaltung der Weissagung des Verrats mag man hierher rechnen: die Frage μήτι ἐγώ; soll sich in ernster Selbstprüfung jeder Christ vorlegen. Selbständig kommt das Motiv zur Geltung in dem Zusatz zur Gethsemaneszene Mk 14,38: γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε κτλ.

Von besonderer Wichtigkeit sind die dogmatischen Motive. Der Glaube der christlichen Gemeinde hat, wie er einzelne Geschichten produzierte, so die ganze Passion unter den Gesichtspunkt gestellt, daß Jesus als der Messias gelitten hat und gestorben ist. Und es ist besonders interessant, die Wirkung dieses Motivs im allmählichen Fortschreiten zu beobachten. Wie Mk 14, 32—42 (Gethsemane) und 14, 55—64 (Verhandlung vor dem Synedrium) einer späteren Schicht der Passionsgeschichte angehören, so ist der Bericht nach und nach immer mehr mit entsprechenden Einzelzügen bereichert worden. In die Pilatus-Verhandlung ist Mk 15, 2 der Vers eingeschoben, in dem Jesus bejaht, daß er der βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων sei (Joh 18, 33—37 ist das Motiv weitergesponnen), und im Zusammenhang damit ist Mk 15, 26 die Kreuzesinschrift formuliert. Auch die sekundären Stücke Mk 15, 6—15a (Barabbas) und 15, 16—20 (Verspottung) zeigen diesen Standpunkt (vgl. V. 12 und 18); und endlich gehört aus Mk der Ruf des Zenturio 15, 39 hierher. Bei Mt erweist sich Jesus in der Verhaftungsszene 26, 53 als Gottessohn (von Joh 18, 6 weitergesponnen). Ein kleiner Zug derart ist auch die Einfügung Mt 26, 68 in die Mißhandlungsszene: Χριστέ, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε; Deutlich tritt der Gesichtspunkt in dem Zusatz Mt 27, 43 hervor: εἶπεν γὰρ ὅτι θεοῦ εἰμι υἱός. Auch bei Lk ist diese Tendenz wahrzunehmen 23, 39—43, wo der erste Verbrecher spottend fragt: οὐχὶ σὺ εἶ ὁ Χριστός; und Jesus dem zweiten die Aufnahme ins Paradies verheißt. Und wenn nach Lk 23, 53 Jesus in einem Grabe beigesetzt wird, „in dem noch keiner je bestattet worden war" (ebenso Joh 19, 41; vgl. Mt 27, 60: ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ), so ist damit der „kultische" Charakter seiner Person ebenso bezeichnet wie Mk 11, 2 beim Einzug durch das Reiten auf dem noch unberührten Tier.

Die Dogmatik steht in enger Beziehung zum Kultus. Das kulti-

sche Motiv im eigentlichen Sinn aber kommt zur Geltung in der Erzählung vom letzten Mahle, und zwar in eigentümlich doppelter Weise. Nach einem älteren, in der Hauptsache verdrängten Bericht (s. S. 285f.) war Jesu letztes Mahl ein Paschamahl. Da diese Bestimmung festen Sitz nur in dem legendarischen Stück Mk 14, 12—16 hat, so beruht vielleicht die Auffassung des letzten Mahles als Paschamahl auf der Kultuslegende der judenchristlichen Gemeinde, die damit ihr Festhalten am alten Paschabrauch motiviert[1]. Sicher aber ist bei Mk 14, 22—25 der Bericht vom letzten Mahl zur Kultuslegende des κυριακὸν δεῖπνον geworden.

c) Die Ostergeschichten.

Mk 16, 1—8 Parr.: der Ostermorgen. Die Geschichte von den Frauen am Ostermorgen ist eine ganz sekundäre Bildung, die ursprünglich weder mit den bei Mk vorhergehenden Stücken zusammenhängt — denn nach 15, 40. 47 wären sonst die Frauen 16, 1 nicht mehr so genannt worden, und ihre Absicht, den Leichnam einzubalsamieren, stimmt nicht zu 15, 46, wo keineswegs daran gedacht ist, daß die Bestattung Jesu eine unvollständige und vorläufige ist[2] — noch mit dem m. E. zu postulierenden Schluß des Mk, der von der Erscheinung Jesu in Galiläa berichtet haben muß. Das ergibt sich aus dem Verhältnis von V. 7 und V. 8. Das οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν V. 8 kann sich ursprünglich nur auf die Entdeckung des leeren Grabes beziehen und „auf die Frage Antwort geben, weshalb die Erzählung von den Frauen am leeren Grabe so lange unbekannt geblieben sei" (Bousset). Unmittelbar nach V. 7 erhält er aber zugleich eine Beziehung auf V. 7, so daß man verstehen muß, die Frauen hätten den Auftrag des Engels nicht ausgerichtet. Das kann m. E. weder der ursprüngliche Sinn der ganzen Erzählung

---

[1] So Ed. Schwartz, ZNW 7 (1906), S. 23f.

[2] Ed. Schwartz hat ZNW 7 (1906), S. 30f. mit Recht auf den Widerspruch hingewiesen, der darin liegt, daß die Frauen, die 15, 47 Zeugen der Verschließung des Grabes waren, erst unterwegs 16, 3 reflektieren: τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον; Vor allem aber betont er die Unmöglichkeit, daß die Frauen den Leichnam salben wollen, der schon einen Tag und zwei Nächte im Grabe gelegen hat. Er schließt daraus, daß die Geschichte in dieser Form erst erzählt werden konnte, als der Sonntag schon seine Würde als Auferstehungstag hatte; ursprünglich sei von der Salbung des Leichnams Jesu durch die Frauen bei der Bestattung erzählt gewesen. Das Letztere scheint mir sehr zweifelhaft zu sein; ich glaube, daß die Geschichte von den Frauen von Anfang an eine Geschichte vom leeren Grabe war, aber eine Geschichte, die ursprünglich ohne Rücksicht auf die bei Mk schon herrschende Zeitbestimmung (Todestag an der παρασκευῇ, Auferstehung an der μιᾷ τῶν σαββάτων) entworfen wurde. So Bousset, Kyrios Chr.[2] S. 64f.

gewesen sein noch in der Absicht von V. 7 gelegen haben. V. 7 ist also ebenso wie 14, 28 eine von Mk in das Traditionsstück eingesetzte verklammernde Bemerkung, die Jesu Erscheinung in Galiläa vorbereiten soll[1]. Übrigens scheint sich mir der sekundäre Charakter von V. 7 auch daraus zu ergeben, daß in ihm offenbar vorausgesetzt ist, daß die Jünger nach der Katastrophe in Jerusalem blieben. Daß die alte Überlieferung aber von ihrer Flucht nach Galiläa erzählte, und daß sie dort die ersten Erscheinungen des Auferstandenen lokalisierte, ist mir nicht zweifelhaft. Beseitigte man dann die Jüngerflucht, so mußte man, um den Ausgleich mit der alten Osterüberlieferung zu schaffen, die Jünger erst künstlich nach Galiläa geschickt werden lassen, wie es in der Redaktion des Mk 16, 7 wie 14, 28 geschehen ist.

Die Darstellung ist bei Mk noch sehr zurückhaltend, insofern der Vorgang der Auferstehung und die Erscheinung des Auferstandenen nicht erzählt wird; der Aufbau ist eindrucksvoll: die Überlegung der Frauen V. 3, der überraschende Anblick des fortgewälzten Steines und die Erscheinung des Engels V. 4f., das meisterhaft formulierte Wort des Engels V. 6 und der erschütternde Eindruck V. 8. Bei Mt und Lk ist die Legende schon weiter fortgeschritten; Lk muß vor allem die Engelworte ändern, weil er nicht mehr von der Erscheinung des Auf-

[1] Daß der ursprüngliche Schluß des Mk weggebrochen wurde, ist keineswegs so unbegreiflich, wie Ed. Meyer, Ursprung u. Anf. d. Christent. I, S. 17f. behauptet. Es erklärt sich vielmehr leicht, wenn dieser Schluß in starkem Widerspruch zu den späteren Osterlegenden gestanden hat. — Von dieser Frage, ob der Schluß des Mk fehlt, ob also Mk ursprünglich über die Grabesgeschichte hinaus noch einen Bericht von einer Erscheinung des Auferstandenen gebracht hat, muß man die Frage scharf unterscheiden, ob die Perikope 16, 1—8 vollständig ist und in V. 8 ihren ursprünglichen und organischen Schluß hat. Diesen Unterschied hat L. Brun, Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung 1925, S. 9—11 betont, und er hat mit Recht die zweite Frage bejaht. Weiter tragen aber die Beobachtungen von O. Lindton, Theol. Blätter 8 (1929), Sp. 229—234 auch nicht, wenn er auch beweisen möchte, daß mit 16, 8 nicht nur die Perikope, sondern der ganze Mk geschlossen sei. Seiner Behauptung, daß für urchristliches Empfinden die Weissagung der Erscheinung Mk 16, 7 so gut wie eine Tatsache der Erscheinung sei, widerspricht die bei den anderen Evangelisten schon vorliegende Legendenbildung wie die Tatsache, daß man Mk 16, 8 nicht als Schluß ertrug, sondern für Ergänzung sorgte. Und wenn das ἐφοβοῦντο 16, 8 wirklich ein so herrlicher Schluß wäre, der als Eindruck vom Überwältigenden der Erscheinung und der Worte des Engels die Pointe der Erzählung bildete, so müßte es mindestens heißen: ἐφοβοῦντο καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν. Statt dessen dient das ἐφοβοῦντο (wenn natürlich auch „numinose Furcht" gemeint ist) zur Begründung (γάρ) des οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν, hat also deutlich apologetischen Charakter.

erstandenen in Galiläa berichtet. Mt gibt 28, 2—4 eine immerhin zurückhaltende Beschreibung des wunderbaren Vorgangs, der dann im Petrus-Evangelium breit ausgesponnen ist, und fügt V. 9f. eine Erscheinung Jesu vor den Frauen hinzu.

Von den übrigen Ostergeschichten hat nur Lk 24, 13—35, die Emmausjünger, den Charakter einer eigentlichen Legende. Über sie vgl. H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NTs 71: „Christus erscheint hier unbekannt als Wanderer — so wie es die Gottheit vor alters liebte, in schlichter menschlicher Gestalt, etwa als Wanderer verkleidet, unter den Menschen zu wandeln — und offenbart sein geheimnisvolles göttliches Wesen an einzelnen Zügen; aber sobald er erkannt wird, ist er verschwunden. Dieser Aufriß der Geschichte ist ganz analog den ältesten Erzählungen vom Erscheinen der Gottheit; die Geschichte könnte ihrem Stil nach in der Genesis stehen[1]."

Die anderen Stücke in Mt 28 und Lk 24 machen den Eindruck reflektierter literarischer Arbeit und sind mindestens z. T. als Redaktionswerk zu bezeichnen. Mt 28, 11—15, der Betrug der Hierarchen, ist eine mit 27, 62—66 zusammengehörige apologetische Legende[2]. Mt 28, 16—20, Jesu letzte Erscheinung, wird durch den angehängten Taufbefehl zu einer Art Kultuslegende. Lk 24, 36—49, Erscheinung vor den Jüngern, scheint ein redigiertes Stück zu sein, dem wohl eine ältere Legende, die von einer Erscheinung in Galiläa berichtete, zugrunde liegt; V. 44—49 ist offenbar ganz literarische Arbeit des Lk. Ebenso ist Lk 24, 50—53, der Abschied Jesu, ein literarisches Produkt, das Lk schon vorgefunden haben mag. Die Himmelfahrt wird bei den Synoptikern noch nicht in einer Legende erzählt. Der Bearbeiter der Act hat eine Himmelfahrtslegende in Act eingebracht; eine andere liegt in der epist. apost. (ed. C. Schmidt p. 154) vor:

---

[1] Gunkel verweist auf die Geschichte von Hagar Gen 16, 7ff., von den drei Männern, die den Abraham besuchen, Gen 18, 1ff. und Verwandtes, Kommentar zur Genesis[3] 193f. Dibelius (33. Beih. der ZAW 1918, 137) erinnert an den homer. Demeter-Hymnus 275ff. (die Wärterin verwandelt sich in die Göttin) und an den Heilungsbericht von Epidauros Ditt. Syll.[2] 803, 26ff. (der unbekannte Wanderer offenbart sich nach der Heilung als Asklepios). Endlich verweise ich auf zwei chinesische Parallelen in den Chinesischen Volksmärchen hrsg. von R. Wilhelm (Die Märchen der Weltliteratur, Jena, Diederichs) 1917, S. 73 und bes. S. 55.

[2] Über Cumonts Erwägung (Rev. Hist. 163, 1930, S. 241—266) eine in Nazareth gefundene Inschrift, einem Διάταγμα Καίσαρος, in dem vom Leichenraub die Rede ist, mit Mt 28, 11—15 in Zusammenhang zu bringen, vgl. M. Goguel, Rev. d'Hist. et de Phil. rel. 10 (1930), S. 289—293.

„Und als er dies sprach, geschah Donner und Blitz und Erdbeben, und es rissen sich die Himmel auf, und es erschien eine lichte Wolke, die ihn emportrug. Und (es ertönten) die Stimmen vieler Engel, indem sie jubelten und lobpriesen und sagten: ‚Sammle uns, o Priester, zum Lichte der Herrlichkeit.' Und als sie dem Firmament sich genähert, vernahmen wir seine Stimme: ‚Gehet hin in Frieden!'"

Die Ostergeschichten sind von M. Albertz (ZNW 21, 1922, S. 259–269) und vor allem von Lyder Brun (Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung 1925) einer form- bzw. traditionsgeschichtlichen Analyse unterworfen worden. Ihren Anregungen folgend, fasse ich zusammen, was mir das Wichtigste von den Motiven der Ostergeschichten und ihrer Geschichte in der Tradition zu sein scheint, indem ich das außersynoptische Material wie auch die kerygmatischen Formulierungen der Osterbotschaft nur gelegentlich oder gar nicht berücksichtige.

Die im Vorigen überblickten Ostergeschichten zerfallen in zwei Gruppen, in Geschichten vom leeren Grabe und von der Erscheinung des Auferstandenen; doch kommen auch Geschichten, die beide Motive kombinieren, vor (Mt 28, 1–8 + 9f.; Joh 20, 1. 11–18).

1. Die Geschichten vom leeren Grabe: Mk 16, 1–8; Mt 28, 1–10 (11–15); Lk 24, 1–11; Joh 20, 1. 11–18. Da Mt 28, 11–15 eine mit 27, 62–66 zusammengehörige apologetische Legende und Joh 20, 1. 11–18 eine späte Bildung ist[1], da ferner die Berichte des Mt und Lk auf Mk zurückgehen, reduziert sich das Material auf die eine Geschichte Mk 16, 1–8. Der Sinn der Geschichte ist zweifellos der, daß durch das leere Grab die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu erwiesen wird. Dem entspricht es, daß diese Pointe in den Worten des Angelus interpres zum Ausdruck kommt (Mk 16, 6; Mt 28, 5f.; Lk 24, 5–7). Die Engelworte enthalten aber bei Mk (und Mt) noch eine zweite Pointe, den Auftrag an die Frauen, die Jünger nach Galiläa zu senden, wo ihnen der Auferstandene erscheinen wird (Mk 16, 7; Mt 28, 7; bei Lk fehlend, s. o.). Daß diese zweite Pointe sekundär ist, wurde oben gezeigt und wird jetzt vollends deutlich: sie konkurriert mit dem Hauptmotiv der Szene. Wenn nun durch diesen zweiten Teil der Engelsbotschaft die Geschichte vom leeren Grabe in Beziehung gesetzt wurde zur Geschichte von der Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa, so ist deutlich, daß beide Geschichten ursprünglich unab-

[1] Man beachte z. B. nur, daß die beiden Engel Joh 20, 12 zur bedeutungslosen Staffage geworden sind.

hängig voneinander entstanden sind. Ein Schluß auf die jüngere Entstehung der Grabesgeschichte läßt sich aus dieser Tatsache freilich noch nicht ziehen, da der Verweis auf die Christophanie nicht zum ursprünglichen Text der Grabesgeschichte gehört. Andere Überlegungen müssen weiterführen.

2. Geschichten von der Erscheinung des Auferstandenen: Mt 28, 9f. 16–20; Lk 24, 13–35. 36–49 (–53); Joh 20, 14–18. 19–23. 24–29; 21, 1–14. 15–17. – Albertz schließt aus 1. Kor 15, 5–7, daß „alle alte Überlieferung immer zwei Erzählungen miteinander verbunden hat, die von einem einzelnen pneumatischen Christus-Erlebnis und die von einer summarischen Einsetzung in den Apostolat durch den κύριος" (a. a. O. S. 266). Und Brun sieht in diesem Nebeneinander von „Einzelerscheinungen" und „Gesamterscheinung" das „Hauptschema" der Berichte von den Oster-Christophanien. Von einem solchen Schema darf man m. E. nicht reden, wenigstens nicht, wenn man darunter einen Formgedanken versteht, der als solcher die Überlieferung gestaltete. Es liegt in der Natur der Sache, daß Osterchristophanien bzw. -visionen zunächst von einzelnen, dann von allen Aposteln erzählt wurden, wie das offenbar den geschichtlichen Vorgängen entsprach; und ebenso, daß die Evangelisten, wenn sie die Tradition sammelten und kombinierten, eine Szene ans Ende stellten, die eine Christophanie vor allen Aposteln erzählte[1]. So mußte Lk selbstverständlich die Emmaus-Geschichte vor die Christophanie von 24, 36–49 (53) stellen; und daß Mt die Christophanie vor den Frauen 28, 9f. vor der Szene 28, 16–20 bringen mußte, ergab sich schon daraus, daß 28, 9f. nur ein Anhang zur Grabesgeschichte ist.

Richtig aber ist, daß zwei Typen von Geschichten zu unterscheiden sind, oder besser zwei Motive, die einzeln oder kombiniert in den Geschichten ihren Ausdruck finden: a) das Motiv des Auferstehungs-

[1] Albertz wie Brun (dieser im Anschluß an A. v. Harnack, SBA 1922, S. 62f.) meinen, daß 1. Kor 15, 5—7 zwei Traditionen kombiniert sind, die beide nach dem gleichen Schema (Erscheinung Christi vor Einem, — vor Allen) gebaut sind: 1. V. 5 (6): a) Erscheinung vor Kephas, b) vor den Zwölfen, c) vor den Fünfhundert; 2. V. 7: a) vor Jakobus, b) vor allen Aposteln. — Ich zweifle sehr, daß diese Analyse und ihre Konsequenz, daß in diesem Kerygma die rivalisierenden Petrus- und Jakobus-Traditionen kombiniert sind, richtig ist. Aber wie dem auch sei; jedenfalls stehen doch die hier genannten Erscheinungen vor Petrus und vor Jakobus nicht auf gleicher Stufe mit Mt 28, 9f. und Lk 24, 13—35, sodaß man bei Mt und Lk das „Schema" von 1. Kor 15, 5—7 finden dürfte! Vgl. auch M. Goguel, Rev. d'hist. et de phil. rel. 6 (1926), S. 183f.

beweises durch die Erscheinung des Auferstandenen; es herrscht in Lk 24, 13–35; Joh 20, 1. 11–18 (kombiniert mit der Grabesgeschichte); 20, 24–29; 21, 1–14. In Mt 28, 9f. ist es nur schwach entwickelt, weil hier überhaupt keine selbständige Geschichte, sondern nur ein Anhang zur Grabesgeschichte vorliegt. — b) Das Motiv des Missionsauftrags des Auferstandenen; es herrscht in Mt 28, 16–20; Joh 20, 19–23. Aber wie das erste Motiv Mt 28, 17 (οἱ δὲ ἐδίστασαν) und Joh 20, 20 (ἔδειξεν καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς) hineinspielt, so sind beide Motive kombiniert Lk 24, 36–49 (a: V. 36–43, b: V. 44–49) und Act 1, 3–8 (a: V. 3, b: V. 4–8). Daß das erste Motiv seinen Ausdruck in Christophanien vor einzelnen seinen Ausdruck findet, ist naheliegend, aber keineswegs nötig, wie Lk 24, 36–43; Mt 28, 17; Joh 20, 20 zeigen. Ebenfalls ist naheliegend, daß das zweite Motiv in Geschichten von Christophanien vor allen Aposteln zum Ausdruck kam. Indessen ist auch das keineswegs notwendig, wie Joh 21, 15–17 zeigt, wo zwar die andern Jünger im Zusammenhang als anwesend vorausgesetzt sind, wo es sich aber faktisch um eine Szene nur zwischen Jesus und Petrus handelt. Wenn es richtig ist, daß Mk 8, 27–30 eine alte Ostergeschichte zugrunde liegt (s. S. 277f.), so gilt für sie das Gleiche. Daß der Auferstandene seinen Auftrag der Gesamtheit der Apostel erteilt, ist aber auch historisch nicht das Primäre; denn so gewiß die Christophanie vor Paulus für diesen den Missionsauftrag in sich enthielt, so gewiß bedeutete auch für Petrus, der als erster den Auferstandenen sah (1. Kor 15, 5; Lk 24, 34), diese Erscheinung einen Auftrag (Lk 22, 32, s. S. 288).

Nun ist ganz klar, daß die Ausgestaltungen des zweiten Motivs in Mt 28, 16–20; Lk 24, 44–49; Act 1, 4–8, samt den johanneischen Geschichten, ganz späte Bildungen des hellenistischen Christentums (wenn auch vielleicht z. T. des hellenistischen Judenchristentums) sind. Denn diese Geschichten setzen die universalistische Mission voraus, die durch einen Befehl des Auferstandenen legitimiert wird. Davon wußte die Urgemeinde nichts, wie Gal. 2, 7f. deutlich zeigt[1]. Nun ist freilich für die Urgemeinde kaum eine frühere Form eines solchen Auftrags des Auferstandenen, nämlich als eines Auftrags zur Judenmission, vorauszusetzen. Denn wenn auch für die Urgemeinde mit der Gewißheit der Auferstehung Jesu die Aufgabe der Predigt an Israel gegeben war und in der Instruktionsrede (s. S. 155f.) ihren Ausdruck fand, so

[1] An diese Stelle scheint Fascher, ZNW 26 (1927), S. 9f. nicht gedacht zu haben.

hat es schwerlich eine Geschichte von einer Christophanie gegeben, in der dieser Auftrag ausdrücklich erteilt wurde. Denn dieser Missionsauftrag konnte nicht als etwas Überraschendes, ausdrücklich zu Legitimierendes empfunden werden, sondern er war selbstverständlich gegeben mit der Gewißheit, daß Jesus auferstanden und als Auferstandener der kommende Messias sei. Und dies und nichts anderes muß ursprünglich auch der Inhalt der ältesten Geschichten von der Oster-Christophanie gewesen sein, so gut wie es der Inhalt der Damaskus-Vision des Paulus ist. Das zeigen ja auch die Geschichten vom Petrus-Bekenntnis und von der Verklärung (s. S. 156). Ob der verlorene Mk-Schluß eine Geschichte enthalten hat, in der das zur Geltung kam, können wir nicht mehr wissen.

Aber auch die Geschichten, in denen das erste Motiv Gestalt gewinnt, enthalten bis auf eine den ursprünglichen Gedanken nicht mehr; vor allem Lk 24, 36—43; Joh 20, 24—29 sind späte apologetische Bildungen. Nur der Emmaus-Geschichte liegt noch das Wissen darum zugrunde, daß die Gewißheit der Auferstehung Jesu identisch ist mit der Gewißheit, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ (Lk 24,21). Sie ist ihrem Gehalt nach die älteste der synoptischen Auferstehungsgeschichten, wie sie auch die einzige ist, die auf die grundlegende Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus ausdrücklich Bezug nimmt (24, 34). Die ursprünglichen Osterereignisse sind also so gut wie ganz durch die Legende überdeckt worden; jene grundlegende Erscheinung, von der wir aus 1. Kor 15, 5 wissen, klingt außer in Lk 24, 34 und etwa in der besonderen Nennung des Petrus Mk 16,7 nur in den Geschichten vom Petrus-Bekenntnis und der Verklärung und in dem Herrenwort Lk 22, 32 nach[1].

Vollends sekundär ist die Geschichte vom leeren Grabe. Es ist irreführend, sie als „Angelophanie" den Christophanien gegenüberzustellen, weil die ἐπιφάνεια hier und dort einen völlig verschiedenen Sinn hat. Die Pointe der Grabesgeschichte ist das leere Grab als Auferstehungsbeweis; der Engel hat keine selbständige Bedeutung, sondern spielt nur die Rolle des Angelus interpres. Die Geschichte ist eine apologetische Legende, wie Mk 16, 8 (s. o.) deutlich zeigt. Paulus weiß nichts vom leeren Grabe, woraus zwar nicht folgt, daß

[1] Über die Verdrängung der Petrus-Vision vgl. L. Brun a. a. O. S. 50—52; daß es ursprünglich eine wirkliche Ostergeschichte des Petrus gegeben hat, möchte ich gegenüber dem Zweifel von Brun bejahen; Mk 8, 27—30; 9, 2—8 scheint mir der Beweis zu sein.

die Geschichte zu seiner Zeit noch nicht existierte, wohl aber, daß sie ein Nebentrieb ist, der für das offizielle Kerygma keine Bedeutung hatte. Das zeigen auch die Reden der Act[1]. Das wird endlich dadurch erwiesen, daß ursprünglich zwischen Auferstehung und Erhöhung Jesu kein Unterschied bestand; dieser entsteht erst als Folge der Osterlegenden, die schließlich eine besondere Himmelfahrtsgeschichte als Abschluß des Erdenaufenthalts des Auferstandenen notwendig machen. Die Grabesgeschichte aber gehört mitten in diese Entwicklung hinein; da in ihr der ursprüngliche Erhöhungsgedanke schon modifiziert ist[2].

Motive der Dogmatik und Apologetik haben also die Ostergeschichten im wesentlichen geformt; novellistische Motive haben hier und da im einzelnen die Gestaltung beeinflußt, vor allem in der Emmaus-Geschichte. Man kann fragen, ob auch der Einfluß des urchristlichen Kults im engeren Sinne wirksam gewesen ist. Daß dies in der Darstellung des Hebräer-Evg (Hieron. vir. inl. 2; Kl. Texte 8, S. 8) der Fall ist, kann wohl nicht bezweifelt werden: das Trauerfasten des Jakobus, das sein Ende findet, als ihm der Auferstandene erscheint, spiegelt offenbar die kirchliche Sitte des Osterfastens wieder[3]. Wenn in zwei synoptischen Ostergeschichten die Szene

---

[1] Vgl. Fascher, ZNW 26 (1927), S. 10ff. — Daß Albertz a. a. O. S. 267f. die Geschichten (in Wahrheit ist es nur eine Geschichte) von der Christophanie vor den Frauen für gute alte Überlieferung hält, verstehe ich nicht. Seine Behauptung, daß die Überlieferung in der Hauptsache die Christus-Erlebnisse der Frauen zu Engelerscheinungen degradiert habe, widerspricht der Tatsache, daß Mt 28, 9f. und Joh 20, 14—17 Fortbildungen von Mk 16, 1—8 sind; es liegt also umgekehrt.

[2] So richtig G. Bertram, Festgabe f. Ad. Deißmann 1927, S. 187—217, der den Gegensatz der Vorstellungen von der Auferstehung = Erhöhung und vom leeren Grab reichlich paradox unter den Titel „die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung" stellt. — Höchst lehrreich ist der Aufsatz von El. Bickermann über das leere Grab ZNW 23 (1924), S. 281—292, der sehr richtig den Gegensatz der Geschichten von den Christophanien und vom leeren Grabe betont, aber fälschlich die letzteren unter die „Entrückungs"-Geschichten einreiht. Die Geschichte vom leeren Grabe ist aber zweifellos keine Entrückungslegende, sondern eine apologetische Legende, die das ἠγέρθη beweisen will, wie die Formulierung Mk 16, 6 deutlich zeigt. Und es ist ein Irrtum, daß die Grabesgeschichte die unmittelbare Erhöhung Jesu voraussetzt; das Gegenteil ist der Fall, wie das Motiv des weggewälzten Steines zeigt. Vgl. O. Weinreich, Genethliakon W. Schmid 1929, S. 311, Anm. 48a, der mit Recht sagt, daß in den Geschichten vom leeren Grabe nicht das „Wie", sondern die Tatsache der Auferstehung das Entscheidende ist.

[3] Vgl. L. Brun a. a. O. S. 46.

der Mahlzeit bei den Christophanien eine Rolle spielt (Lk 24, 30. 41—43; dazu Act 1, 4? 10, 41; Joh 21, 12f.; Mk 16, 14: ἀνακειμένοις αὐτοῖς ... ἐφανερώθη), so liegt es nahe, daran zu denken, „wie beim altkirchlichen Abendmahl das Kommen des Herrn erwartet und erlebt wurde"[1], und darin das Motiv der Darstellung zu finden. Die wichtigste, aber schwierigste Frage ist die, ob die Datierung der Auferstehung auf den Sonntag auf der vorgängigen Auszeichnung des Sonntags als kultischen Tages beruht. Ist das der Fall, so wäre damit auch die Datierung der Kreuzigung auf den Freitag erklärt, der dann infolge des Schriftmotivs (τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς 1. Kor 15, 4) zum Kreuzigungstage werden mußte. Indessen kann hier nur die Frage gestellt werden, da sie nur in ausführlicher Untersuchung der Passionschronologie, der Entstehung der christlichen Sonntagsfeier und des Motivs τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ beantwortet werden könnte[2].

d) Die Vorgeschichten.

Mt 1, 18—25: Jesu Geburt. Dem Mt scheint diese Legende schon vorgelegen zu haben; von ihm wird das eingeschobene Zitat V. 22f. stammen, und außerdem könnte etwa der Eingang von ihm formuliert sein. In V. 21 müßte eigentlich der Name Ἰησοῦς übersetzt sein, damit die Begründung αὐτὸς γὰρ σώσει κτλ. verständlich wird. Man könnte deshalb geneigt sein, einen ursprünglich semitischen Bericht als Grundlage der Erzählung anzunehmen. Dieser könnte freilich das auf jüdischem Boden unerhörte Motiv der Jungfrauengeburt noch nicht enthalten haben[3]. Es wäre erst in der hellenistischen Umformung

[1] Vgl. L. Brun a. a. O. S. 74, 1 und G. P. Wetter, Altchristliche Liturgien I 1921.

[2] Vgl. Ed. Schwartz, ZNW 7 (1906), S. 29—33.

[3] So auch Klostermann. Der Gedanke der göttlichen Zeugung aus der Jungfrau ist dem AT und dem Judentum nicht nur fremd, sondern er ist in ihrer Sphäre auch unmöglich. Dafür ist Philos allegorische Interpretation alttest. Geburtsgeschichten unter dem Gesichtspunkt des mystischen ἱερὸς γάμος nur ein Zeugnis; vgl. H. Leisegang, Der Heil. Geist I 1919, S. 234f.; Pneuma Hagion 1922, S. 43—55. Speziell ist die Vorstellung von der jungfräulichen Geburt des Messias dem Judentum fremd; vgl. Strack-B. I 49f. („So bedeutet Mt 1, 18 dem jüdischen Denken gegenüber ein absolut Neues"). Die Ausführungen bei H. v. Baer, Der Heil. Geist in den Lukasschriften 1926, S. 114—124 kann ich nur als Umdeutung und Abschwächung des Textes verstehen; sie laufen auch auf das recht bescheidene Resultat hinaus, „daß wir irgendwelche Begleitumstände der Geburt werden annehmen müssen, die von den Angehörigen vielleicht gleich, vielleicht erst im Zusammenhang mit dem wunderbaren Auftreten Jesu, als ein

hinzugekommen; denn auf hellenistischem Boden ist der Gedanke der Erzeugung des Königs oder Heros durch die Gottheit aus der Jungfrau verbreitet[1]. Die alte Geschichte hätte nur erzählt, daß ein Engel dem Joseph verheißen habe, sein Sohn werde der Messias sein. Dafür spricht, daß Joseph ausdrücklich als υἱὸς Δαυείδ angeredet wird, und daß in V. 21 vielleicht nach syr[sc] zu lesen ist: „Sie wird **dir** einen Sohn gebären." Ebenso ist die Namengebung vor der Geburt mit der dazugehörigen Weissagung ein traditionelles alttestamentlich-jüdisches Motiv[2].

Mt 2, 1—23: die Anbetung der Magier, die Flucht nach Ägypten, der Kindermord des Herodes und die Rückkehr aus Ägypten. Dieser Komplex ist zunächst von der Legende 1, 18—25 unabhängig; er setzt sie nicht voraus. Er ist aber auch in sich nicht einheitlich. Daß die Verbindung der Geschichte von den Magiern mit der vom Kindermord sekundär ist, hat A. Dieterich einleuchtend gezeigt[3]. Seine Zurückführung der Magiergeschichte auf die Reise des Tiridates zur Huldigung Neros dagegen leuchtet wenig ein; hier scheint eher ein volkstümliches Sagen- oder Märchenmotiv benutzt zu sein.

---

von Gott gewirktes Wunder angesehen wurden." Auch R. **Asting**, Die Heiligkeit im Urchristentum 1930, S. 119f. scheint mir den Sinn des Textes abzuschwächen.

[1] Vgl. H. **Petersen**, Die wunderbare Geburt des Heilandes 1909; H. **Gunkel**, Zum religionsgeschichtl. Verständnis des NTs[2] 1910, S. 65f.; H. **Usener**, Das Weihnachtsfest, Religionsgesch. Unters. I[2] 1911, S. 71—78; A. **Steinmann**, Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte 1919 (katholisch); W. **Bousset**, Kyrios Christos[2] 1921, S. 268—270; H. **Leisegang**, Pneuma Hagion 1922, S. 14—72; Ed. **Norden**, Die Geburt des Kindes 1924, bes. S. 76—116; C. **Clemen**, Religionsgeschichtl. Erklärung des NTs[2] 1924, S. 115—121; J. G. **Machen**, The virgin birth of Christ 1930 (apologetisch). Novellistische Tradition bei W. **Gemoll**, Das Apophthegma 1924, S. 64f.

[2] Vgl. die Verheißung der Geburt des Ismael Gen 16, 11 (durch den ἄγγελος κυρίου); des Isaak Gen 17, 19; des Salomo 1. Chr 22, 9; des Josia 1. Kön 13, 2. Von Josephus wird ant. II 9, 3 = §§ 210—216 das Motiv auf Moses übertragen. Wie wichtig das Motiv den Rabbinen war, zeigen die Stellen bei Strack-B. I 63. Homer Od. XI 248ff. ist keine wirkliche Parallele. Die Ankündigung des Namens eines zu einer besonderen Rolle Berufenen findet sich in den ägyptischen Erzählungen von Setme Chamois (G. Möller bei H. Greßmann, Abh. d. Kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1918, phil.-hist. Kl. Nr. 7, S. 63, s. u. zu Lk 2, 40—52) und vom König Cheops (A. Erman, D. Lit. d. Äg. S. 74f.). Im Märchen findet sich die Weissagung der Geburt und Namengebung bei H. **Schmidt** und P. **Kahle**, Volkserz. aus Palästina (I) 1918, S. 147. 157 (als Schwankmotiv ebenda II 1930, S. 187); Kaukasische Märchen (Märchen der Weltlit.) S. 236.

[3] ZNW 3 (1902), S. 1—14.

Ja, es ist nicht unmöglich, daß die Geschichte von der Huldigung der Magier im arabischen Kult des Dusares ihren Ursprung hat, der in Petra und Hebron und vielleicht auch in Bethlehem seine Stätte hatte[1]. Das Fest der Geburt des Gottes von seiner jungfräulichen Mutter wurde (am 25. Dezember?) mit Darbringung von Gaben wie Münzen, Salben und Räucherwerk gefeiert[2]. Die Entstehung der Geschichte wäre dann so zu denken, „daß, als man, gestützt auf die Prophezeiung des ATs, die Geburtsstätte Jesu in Bethlehem suchte, man dort von den arabischen Magiern erfuhr, die das Fest des Sohnes der jungfräulichen Göttin durch Darbringung von Opfergaben feierten". Für das Motiv des Sternes, der die Geburt des Helden verkündet, wie für das Motiv des die Geburt des „Königs" anzeigenden und wegeweisenden Sternes sind antike Parallelen schon bei Wetstein gesammelt; vermehrt ist das Material in neueren Kommentaren, z. B. bei Klostermann im Lietzmannschen Handbuch[3]. Die Geschichte von Herodes, der den neugeborenen König umbringen will, hat ebenfalls eine Reihe von Parallelen. Vielleicht hat schon die babylonische Tradition Entsprechendes von Sargon berichtet[4]; Ähnliches erzählt die rabbinische Tradition von Abraham[5]. Im AT ist das Motiv in verdunkelter Form in der Moses-Sage erhalten (Ex 2); bei Josephus

---

[1] Vgl. G. Frenken, Wunder u. Taten der Heiligen (Bücher des Mittelalters I) 1925, S. 186—191.

[2] Über die Gaben der Magier vgl. auch L. Troje, ΑΔΑΜ und ΖΩΗ (Sitzungsb. d. Heid. Ak. d. W., phil.-hist. Kl. 1916, Nr. 17, S. 51, 1, und C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erkl. d. NTs² S. 195.

[3] Vgl. auch C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des NTs² S. 192—194. — Daß der Stern den Weg weist, ist schon eine novellistische Wendung bzw. eine Kombination des Hauptmotivs mit einem anderen Motiv. Ursprünglich ist der Stern, dessen Aufgang die Magier beobachtet haben, der himmlische Doppelgänger des Menschen, mit dessen Geburt er aufgeht und mit dessen Tod er erlischt. Vgl. Frz. Boll, ZNW 18 (1917/18), S. 40—48, bes. S. 43f. Vgl. Märchen aus Turkestan u. Tibet (Märchen d. Weltlit.) S. 70 u. die S. 305 dazu genannte Literatur. Daß ein Gestirn den Weg weist, ist aber auch ein in der antiken Überlieferung begegnender Gedanke; vgl. die Parallelen bei Klostermann zu V. 10 u. bei Clemen a. a. O. S. 194. — Gegen astrologische Berechnungen des Sternes vgl. Boll a. a. O. — Im Joh.-Buch der Mandäer II S. 75f. Lidzb. ist das Sternmotiv auf Johannes übertragen. — Andere Omina bei der Geburt eines Helden z. B. bei Ed. Norden, Die Geburt des Kindes S. 153ff.; W. Weber, Der Prophet u. sein Gott 1925, S. 6f.

[4] H. Greßmann, Moses und seine Zeit 1913, S. 77ff. Von Gilgamos berichtet es die bei Aelian, hist. an. XII 21 wiedergegebene Tradition.

[5] B. Beer, Das Leben Abrahams nach der jüd. Sage 1875; A. Wünsche, Aus Israels Lesehallen I (1907), S. 14—45; Strack-B. III 34f.

ant. II 9, 2 und in der rabbinischen Tradition (Strack-B. I 88) tritt es wieder deutlich hervor: Pharao wird zum Befehl des Kindermordes durch die Weissagung der Geburt eines israelitischen Herrschers veranlaßt. Ebenso findet sich das Motiv in der griechischen und römischen Antike, sei es in der einfachen Form von dem alten Herrscher, der dem neugeborenen, künftigen Rivalen und Entthroner nachstellt (z. B. Kyros, Romulus und Remus), sei es in Verbindung mit dem Motiv des Kindermordes (Sueton Aug. 94 und Nero 36; beides bei Klostermann)[1]. Endlich ist das Motiv oft im Märchen variiert worden[2]. Ob es ursprünglich mythisch war, kommt für unseren Zusammenhang kaum mehr in Betracht; es findet sich z. B. im ägyptischen Mythos von Hathor und Horus, im griechischen von der Geburt des Apollon, und taucht aus solchen Hintergründen Apk 12 wieder auf[3].

Für die literarische Formung von Mt 2, 1—23 ist wohl wesentlich Mt selbst verantwortlich. Wie weit er mündlicher Tradition oder schriftlichen Quellen folgt, wird schwer festzustellen sein. So dürfte die Flucht nach Ägypten und die Rückkehr von dort dem Mt wohl schon irgendwie in der Tradition vorgelegen haben. Schwerlich ist die Erzählung ursprünglich polemisch gemeint gewesen gegen Verleumdungen, wie man sie aus Origenes c. C. I 28 und dem Talmud (z. B. Schabb. f. 104 b) kennt. Ist sie völlig aus dem Weissagungsbeweis entstanden?[4]. Oder ist die „Flucht nach Ägypten" ein traditionelles Motiv? — Die bei Mt vorliegenden Begründungen kommen wohl auf seine eigene Rechnung; ebenso wohl die ungeschickte Kombination der geschichtlichen Überlieferung von Nazareth als der Heimat Jesu mit dem messianischen Dogma von der Bethlehemgeburt.

[1] Vgl. Ed. Norden, Die Geburt des Kindes S. 158.

[2] Vgl. Wundt, Völkerpsychologie S. 308ff.; Bolte-Polivka I S. 276ff.; V. Telle, Das Märchen vom Schicksalskind, Ztschr. d. Vereins f. Volkskunde 29 (1919), S. 22ff. Weitere Beispiele: Märchen aus Turkestan u. Tibet (Märchen d. Weltlit.) S. 230f.; Französ. Märchen (ebenda) I S. 119f.; dazu Anm. S. 311. In Verbindung mit dem Motiv des Kindermordes bei v. Hahn, Griech. u. alban. Märchen 1864, S. 114. Endlich vgl. P. Saintyves, Congrès d'hist. du christian. I S. 249.

[3] Daß das Motiv in der jüdischen Messiaserwartung schon auf den Messias übertragen war (vgl. C. Clemen, Religionsg. Erklärung des NTs[2] S. 196—201), wird sich schwerlich nachweisen lassen.

[4] Ed. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Christent. I S. 60: „Irgendwohin mußte das Kind ja in Sicherheit gebracht werden, und da gab die Prophetenstelle den Anhalt zur Lokalisierung." Die jüdischen Nachrichten über den ägyptischen Aufenthalt Jesu (Strack-B. I 84f.) sind offenbar polemische Fabeleien.

Lk 1: die Geburtsgeschichte des Täufers und die Verkündigung der Geburt Jesu. Zunächst ist festzustellen: Zwischen Lk 1 und 2 besteht kein primärer Zusammenhang. Der Täufer und seine Eltern spielen in Lk 2 keine Rolle mehr; und noch wichtiger ist: 1. die Motive der Engelsverheißung 1, 30—33 finden in Kap. 2 keine Fortsetzung, vielmehr konkurriert mit ihnen die Engelsbotschaft 2, 11—14; 2. die 1, 27 in Aussicht gestellte Heirat des Joseph und der Maria wird in Kap. 2 einfach vorausgesetzt, während sie beim Vorausgehen von Kap. 1 erzählt sein müßte; 3. Kap. 2 ist nicht nur ohne Kap. 1 völlig aus sich verständlich, sondern widerstrebt auch der Kombination mit einer Vorgeschichte in allen seinen Teilen[1].

In Kap. 1 sodann liegt eine sekundäre Kombination der Vorgeschichte des Täufers mit der Weissagung der Geburt Jesu vor. Die Verkündigung der Maria spielt innerhalb Lk 1 eine so geringe Rolle, daß man urteilen muß: die Vorgeschichte des Täufers ist ursprünglich eine selbständige Einheit gewesen. An zwei Punkten sind beide Erzählungen verknüpft: 1. Die Schwangerschaft der bejahrten Elisabeth ist für Maria das Zeichen, daß an ihr die Weissagung des Engels in Erfüllung gehen wird, V. 36f. Aber freilich wird dies Motiv durch das γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου V. 38, das Maria spricht, ehe sie die Richtigkeit des Zeichens konstatiert hat, entwertet, und beim Besuch bei der Elisabeth wird gar keine Beziehung darauf genommen, so daß man V. 36f. für sekundär im Zusammenhang ansehen muß. 2. Die Begegnung der Elisabeth und Maria bringt die Mütter und die noch ungeborenen Söhne schon in eine direkte Beziehung V. 39—56; und zwar kann diese Partie aus der Täufergeschichte gelöst werden, ohne daß eine Lücke entsteht.

Die Vorgeschichte des Täufers hatte ursprünglich offenbar keine Beziehung zu einem kommenden Messias; vielmehr galt der Täufer als Wegbereiter Gottes selbst V. 14—17. Woher Lk sie entnahm, ist genauer schwer zu sagen; jedenfalls entnimmt er sie, wie die Einschaltungen beweisen, einer schriftlichen Quelle, und natürlich stammt sie irgendwie aus der Täufersekte[2]. Die Motive der Legende sind

[1] Zur Analyse vgl. bes. D. Völter, Die evang. Erzählungen von der Geburt u. Kindheit Christi 1911; H. Greßmann, Das Weihnachtsevangelium 1914; Ed. Norden, Die Geburt des Kindes S. 102—105 und Klostermanns Kommentar (Handbuch zum NT)[2] 1929.

[2] Daß die Täufergeschichte eine Szene enthalten hat, in der der Engel Gabriel der Elisabeth die Geburt eines Sohnes weissagte, und die dann in der christlichen Redaktion durch die „Verkündigung der Maria" ersetzt wurde, ist

traditionell jüdisch: 1. die Ankündigung der Geburt und des Namens, s. zu Mt 1, 18–25; 2. die lange Unfruchtbarkeit der Mutter, vgl. Gen 15ff.; Jdc 13; 1. Reg 1f.; 4. Reg 4, 8–17; 3. der Empfang eines Zeichens; vgl. außer Lk 1, 36f.; 2, 12: Gen 15, 8; Jdc 6, 36ff.; 1. Reg 10, 2; 4. Reg 20, 8; auch Jes 7, 10ff., Joh 1, 33[1]. – Da sich aber die Täufersekte zweifellos auch auf hellenistischem Boden verbreitet hat, wie Act und Joh beweisen, so kann Lk die Täuferlegende auch schon in griechischer Fassung vorgefunden haben. Und das dürfte auch von vornherein das Wahrscheinliche sein; denn schwerlich war Lk in der Lage, sich palästinensische Tradition in semitischer Sprache zu verschaffen. Ob die Täuferlegende aber ihre literarische Form schon auf semitischem Boden gewonnen hat oder erst im hellenistischen Täufertum, läßt sich m. E. nicht mehr entscheiden.

In der Weissagung der Messiasgeburt 1, 26–38 halte ich V. 34–37 für eine nachträgliche Einfügung, die wohl auf Lk selbst zurückgeht. Daß die Frage der Maria V. 34 für eine Braut absurd ist, hat schon längst Anstoß bereitet. Gunkel und Greßmann wollen dem dadurch entgehen, daß sie auf eine semitische Grundform rekurrieren; aus ihr sei das „Du empfängst" (nämlich in diesem Augenblick) fälschlich in das Futurum συλλήμψῃ (V. 31) übertragen. Aber 1. empfängt durch diese Rückübersetzung die Aussage der Maria V. 34 doch keinen Sinn; denn entweder ist anzunehmen, daß sie den Vorgang der Empfängnis in sich spürt; dann ist der Satz ἐπεὶ κτλ. völlig sinnlos. Oder sie spürt ihn nicht; dann steht die Sache nicht besser, denn sie kann dann wohl fragen: πῶς ἔσται τοῦτο, aber dies Erstaunen nicht damit begründen, daß sie keinen geschlechtlichen Verkehr gepflogen habe, da ihr ja eben gesagt worden ist, daß sie ohne solchen empfängt. Endlich setzen doch die Futura in V. 35, die man doch wohl nicht ändern kann, voraus, daß das συλλαμβάνειν ein zukünftiges ist. Und 2. sind V. 36f. auf alle Fälle eingefügt, s. oben, und mit ihnen,

möglich und könnte dadurch gestützt werden, daß Elisabeth ursprünglich die Sprecherin des Magnifikat war; vgl. Klostermann zu V. 46a. Indessen halte ich diese Vermutung für unsicher; sie wird vertreten von Völter a. a. O., Ed. Norden, Die Geburt des Kindes S. 103 und Klostermann. Meine Bedenken gegen Norden habe ich Theol. Lit.-Ztg. 49 (1924), Sp. 322f. genannt. M. Goguel, Jean-Baptiste S. 69—75 geht auf diese Frage nicht ein, sondern begnügt sich, wie oben geschehen, die Stücke, die von der Vorgeschichte des Täufers handeln, einer täuferischen Quelle zuzuweisen.

[1] Das Motiv des beglaubigenden Zeichens im Judentum: Strack-B. I 640f., 726f.; im Märchen: Indische Märchen (Märchen der Weltlit.) S. 218f.

d. h. mit der Angabe des σημεῖον, dann doch auch die Frage V. 34, die sie provoziert hat[1]. Wahrscheinlich hat der Bearbeiter (Lk) nach dem Muster von V. 18–20 gearbeitet: wie Zacharias eine zweifelnde Frage gegenüber der Engelsbotschaft erhebt, so sollte es hier auch Maria tun; wie jener ein σημεῖον erhält, so auch diese. Ursprünglich schloß V. 38 an V. 33 an[2]. Die Verse, die die Jungfrauengeburt enthalten, sind also christlicher Zusatz und haben ihren Ursprung in der gleichen Sphäre hellenistischen Christentums wie Mt 1, 18–25 (s. S. 317, 1).

Das Zusammentreffen der Elisabeth und Maria 1, 39–45 hat dem Lk schon vorgelegen; denn wäre es seine eigene Komposition, so müßte man eine Bezugnahme auf die von ihm eingefügten Verse 36f. erwarten: Maria müßte konstatieren, daß das σημεῖον zutrifft. Dann ist aber auch zu schließen, daß die Kombination der Vorgeschichten des Täufers und Jesu dem Lk schon vorlag; denn nur in einer solchen hat eine Erzählung wie 1, 39–45 Sinn[3].

Schließlich sind die beiden Psalmen 1, 46–55 und 1, 67–79 ursprünglich selbständige Stücke, und zwar ursprünglich jüdische eschatologische Hymnen[4]. Der erste – mag er nun nach der Absicht des Lk in den Mund der Maria oder der Elisabeth gehören – ist dem Zusammenhang künstlich eingeordnet durch die Einfügung von V. 48, der die Beziehung auf die Situation herstellt (damit muß dann vielleicht

[1] Wenn J. G. Machen, The virgin birth of Christ 1930, S. 138 die enge Zusammengehörigkeit von V. 34f. und V. 36f. betont, so hat er ganz recht. Im übrigen kann ich seine Verteidigung der Integrität der Geburtsgeschichte (a. a. S. 119—168) nicht für gelungen halten.

[2] Daß man diese kritische Analyse noch durch die Textkritik stützen kann (B. H. Streeter, The four Gospels S. 267f.), glaube ich freilich nicht. — Im übrigen vgl. C. Clemen, Religionsgesch. Erkl. d. NTs[2] S. 115f.

[3] L. Radermacher (Arch. f. Rel.-Wiss. 28, 1930, S. 36—41) rechnet die Geschichte der Begegnung der Elisabeth und Maria, weil auf das Hüpfen des Kindes hin die Elisabeth inspiriert wird, zu einem Typus antiker Erzählungen, in denen eine Person bei einem Zusammensein mit (einer) anderen auf ein besonderes Zeichen hin (etwa den Flug eines Adlers) zu einer Zukunftsweissagung inspiriert wird. Da er nun in den Worten der Elisabeth V. 42—45 keine Zukunftsweissagung findet, meint er, Lk habe sie weggebrochen, weil er schon die Weissagung des Engels gebracht habe. Die Geschichte der Verkündigung des Engels und die von der Begegnung der Frauen seien nämlich zwei von Lk vorgefundene Berichte über eine der Maria zuteil gewordene Zukunftsverkündigung. Eine haltlose Konstruktion.

[4] Vgl. H. Gunkel, Festgabe f. A. v. Harnack 1921, S. 43—60; J. Marty, Rev. d'Hist. et de Phil. rel. 9 (1929), S. 371f. Dagegen J. G. Machen, The virgin birth of Christ 1930, S. 87ff.

auch das μοι in V. 49 dem Bearbeiter zugeschrieben werden). – Der zweite Psalm V. 67–79 erweist sich besonders deutlich als Einfügung, denn mit V. 66 ist die vorhergehende Erzählung abgeschlossen, und mit V. 65f. ist die Situation der Beschneidungsgeschichte schon verlassen. Innerhalb des Psalms, der ebenfalls im Stil des Hymnus gebaut ist, ist V. 76 ein christlicher bzw. täuferischer Zusatz, der die Beziehung zur Situation herstellt, vielleicht auch V. 77–79[1]. – Beide Psalmen, jüdischer Herkunft und wohl ursprünglich in aramäischer (oder hebräischer) Sprache verfaßt, waren möglicherweise schon in die jüdische Urform der Täufergeschichte eingeschoben; das Magnifikat – dann natürlich von Elisabeth gesprochen – würde hinter V. 25 besser am Platze sein als in der jetzigen Ordnung.

Lk 2,1–20: Jesu Geburt und die Hirtenverkündigung. Die Verbindung der Geschichte mit dem Zensus ist sekundär und geht wohl auf den Redaktor, d. h. auf Lk selbst, zurück, der das Zensus-Motiv benutzt, um die geschichtliche und die legendarische Tradition – Nazareth und Bethlehem – zu kombinieren und damit zugleich die evangelische Geschichte in den Zusammenhang der Weltgeschichte zu stellen[2]. Freilich hat wohl schon die Geschichte in der Lk vorliegenden Form die Reise der Eltern nach Bethlehem oder ihre Anwesenheit dort erzählt. Greßmann hat auf eine Reihe von Schwierigkeiten in der Erzählung hingewiesen, die in der Hauptsache folgende sind: 1. Die Hirtenverkündigung hat keine rechte Pointe, da zum Schluß erzählt werden müßte, daß die Hirten dem Neugeborenen als dem σωτήρ huldigen. 2. Warum wird die Geburt des Weltheilandes den Hirten verkündigt und nicht den Eltern oder dem Volk? 3. Das σημεῖον der Krippe ist nur dann motiviert, wenn man das Kind nur nach diesem σημεῖον finden kann; es ist also ein Findelkind, und der Schluß ist zu ziehen, daß die Hirten in einer früheren Form der Geschichte in einer engeren Beziehung zum dem königlichen Findelkinde gestanden haben, dann aber durch die Eltern verdrängt sind. Aber dagegen ist zu sagen: 1. Die Hirten besehen das Kind nicht nur, sondern verbreiten auch die Kunde von der Engelsbotschaft und preisen Gott um des Erlebten

[1] Gunkel hält a. a. O. S. 58—60 die Verse 76—79 für einen Zusatz, und man muß das tun, wenn man das τοῦ δοῦναι V. 77 von dem προπορεύσῃ V. 76 abhängen läßt, was im gegenwärtigen Text auch beabsichtigt ist. Indessen könnte nach der Heraushebung von V. 76 das τοῦ δοῦναι von V. 77 demjenigen von V. 74 parallel sein; dann würden V. 77—79 zu der 74f. ausgesprochenen Weissagung gehören. Auch Goguel (a. a. O. S. 74) hält V. 76—79 für einen Zusatz.

[2] Vgl. M. Dibelius, Theol. Rundschau N.F. 1 (1929), S. 206, 1.

willen, was man doch wohl als organischen Schluß der Hirtengeschichte betrachten darf. 2. Die Hirten repräsentieren das Volk, das in seiner Gesamtheit doch nicht in Aktion treten konnte. Warum gerade die Hirten als seine Repräsentanten gewählt werden, bedarf zwar einer Erklärung, berechtigt aber noch nicht, eine Form der Geschichte zu postulieren, in der die Hirten eine andere Rolle spielten. 3. Das Wichtigste ist: das σημεῖον der Krippe hat freilich nur Sinn, wenn an diesem σημεῖον das Kind allein zu erkennen ist; aber deshalb muß das Kind noch nicht ein Findelkind sein. Vielmehr ist es aus der Menge der kleinen Kinder Bethlehems (hierhin werden die Hirten ja gewiesen V. 11 vgl. V. 15) eben an diesem ungewöhnlichen Lager zu erkennen. Vollends verkehrt ist Greßmanns Meinung, die Krippe müsse eine ganz bestimmte, an einem bestimmten Ort befindliche sein; denn wenn das Kind an einem bestimmten Ort zu finden ist, verliert das σημεῖον ja überhaupt seinen Sinn[1].

So scheint mir Greßmanns Folgerung, daß in Lk 2, 1—20 eine vorchristliche, auf Jesus übertragene Geburtslegende vorliegt, und daß in ihr die Hirten durch die Eltern verdrängt sind, nicht haltbar zu sein[2]. Daß gar eine vorchristliche jüdische Legende von der Geburt des Messias zugrunde liege (die natürlich ihrerseits auf heidnischen Einflüssen beruhen würde), scheint mir ganz unmöglich anzunehmen. Wie sollte sie erzählt worden sein, solange man auf den Messias wartet? Freilich bleibt die Frage, ob einzelne Motive vorchristlichen Ursprungs sind. Daß das Motiv der Weissagung der Geburt eines Heros alt und verbreitet ist, ist zu Mt 1, 18—25 schon gesagt; für die Ankündigung der Geburt bietet speziell die Osiris-Legende Plut. Is. et Os. 12 mit der Ankündigung der Geburt des μέγας βασιλεύς und εὐεργέτης eine Parallele[3]. Und das σήμερον der Engelsbotschaft Lk 2, 11 hat, worauf

[1] Vgl. auch C. Clemen, Religionsgesch. Erklärung des NTs² S. 202—209.

[2] Erst recht natürlich der Versuch, das Original in der ägyptischen Legende von der Geburt des Osiris wiederzufinden; das wichtigste Motiv (das σημεῖον) ist in dieser nicht nur nicht nachgewiesen, sondern kann nach Plut. Is. et Os. 12 kaum in ihr enthalten gewesen sein; denn hier scheint Kronos das göttliche Kind dem Wasserträger Pamyles einzuhändigen (ἐγχειρίσαντος αὐτῷ τοῦ Κρόνου). Das Hauptmotiv aber: die Ankündigung der Geburt, ist zu verbreitet, um den Schluß der Abhängigkeit zuzulassen; s. folg. Anm.

[3] Vgl. die vorige Anmerkung. Dazu auch den bei Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter 627 f. übersetzten Papyrustext: „Heil Osiris Chenti Imenet (Erster im Westen oder im Totenreich), deine Mutter Nut gebar dich in Theben, du wurdest ein kleiner Knabe. Freudiger Ruf erscholl bei deiner Er-

Ed. Norden (Die Geburt des Kindes S. 91) hingewiesen hat, seine Analogie in der liturgischen Formel aus dem Geburtsfest des Aion in Alexandria: ταύτῃ τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ κόρη ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα. Das σημεῖον des Kindes in der Krippe könnte auch übernommen sein, doch sind mir keine Parallelen bekannt. Daß die Hirten die Verkündigung des Engels empfangen, könnte möglicherweise mit der jüdischen Erwartung zusammenhängen, daß der Messias beim Herdenturm in Bethlehem geboren werden soll (Targum Ps. Jonathan Gen 35, 21 [1]). Doch ist nach Geffcken auch die berühmte 4. Ekloge Virgils die Verkündigung und Anbetung eines Wunderkindes durch einen Hirten; Virgil gibt sich als Hirt, und das Gedicht fordert „die Annahme einer dem Verkünder froher Botschaft lauschenden Umgebung von Hirten" [2]. Sehr zweifelhaft ist, ob die Hirten in der Geburtslegende des Mithra eine Rolle gespielt haben [3]. Daß nach der Sage, die Ktesias nach Diodor II 4ff. erzählt [4], Semiramis, von ihrer Mutter ausgesetzt, von Hirten gefunden und aufgezogen wird, wird man schwerlich als Parallele ansehen wollen. Sollte die Rolle der Hirten in der evangelischen Geschichte (und in etwaigen Parallelen) nicht darauf beruhen, daß sie die geeignetsten Repräsentanten einer neuen Menschheit sind, die durch die Geburt des Heiland-Gottes zum paradiesischen Urzustand zurückgeführt wird? Denn als eine Art von Hirtenleben denkt man sich doch herkömmlich das paradiesische Dasein.

Ob die christliche Legende Lk 2, 1 – 20 im palästinensischen oder hellenistischen Christentum entstanden ist, scheint mir im zweiten Sinne entschieden werden zu müssen; die Termini εὐαγγελίζεσθαι (V. 10) und σωτήρ (V. 11) sind hellenistisch. Das stünde auch nicht anders, wenn für die Preis- und Heilformel V. 14 eine aramäische Grundlage an-

---

scheinung auf Erden als Kind, Râ in seiner Residenz im Himmel vernahm ihn"; zitiert bei Beth, ThStKr 89 (1916), 197; ebenda 198f. eine weitere ägyptische Parallele. Zu vergleichen ist auch, wie in der Buddha-Legende der Asket Asita (s. zu Lk 2, 22—40) den Jubel im Himmel vernimmt, der die Geburt des Buddha begleitet.

[1] Vgl. C. Clemen, ThStKr 80 (1916), 252, der auch auf Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I³ (1892), 186 verweist.

[2] Geffcken, Hermes 49 (1914), 321ff.

[3] Gegen Geffcken, der a. a. O. diese Ansicht vertritt und Poseidonios als Vermittler annimmt, J. Kroll, Hermes 50 (1915), 137ff. Zur ganzen Frage auch Greßmann a. a. O. 32; C. Clemen, Rel.gesch. Erkl. d. NTs² S. 203; Millet, Syria 7 (1926), S. 142ff.; dazu Greßmann, ZAW 44 (1926), S. 294.

[4] H. Greßmann, Archiv f. Rel.-Wiss. 20 (1920/21), S. 334f.

zunehmen wäre; denn diese könnte dem älteren liturgischen Gute entnommen sein.

Lk 2,22–40: Jesu Darstellung im Tempel. Das eigentliche Motiv der Geschichte, die Weissagung der beiden Musterfrommen auf Jesus, muß schon vor der bei Lk vorliegenden Fassung vorhanden gewesen sein. Denn die Motivierung, mittels der das Jesuskind in den Tempel, den Schauplatz der Weissagung, geschafft wird, ist künstlich. Und zwar ist sie eine doppelte: 1. das Reinigungsopfer nach Lev 12; zu diesem mußte freilich nur die Mutter im Tempel erscheinen; deshalb tritt 2. hinzu das παραστῆσαι nach Ex 13, das vom Verf. als eine Darstellung des Kindes im Tempel aufgefaßt wird, was es in Wirklichkeit nicht bedeutet hatte und nicht bedeutete, das aber hier als Motiv dienen muß, damit die Eltern mit dem Kinde im Tempel erscheinen. Möglicherweise ist der Schluß von V. 22 (von παραστῆσαι an) und V. 23 erst später eingefügt; V. 24 schließt sich an V. 22 (vom Schluß abgesehen) an. Möglich ist auch, daß die ursprüngliche Form der Geschichte sonst noch durch einige Zusätze erweitert ist (vgl. Klostermann) vor allem, wie Loisy vermutet, durch Einfügung von V. 28 Schluß bis V. 34 Anfang; zu der ursprünglich nur auf Israel bezogenen Weissagung (V. 34) wäre dann also mit 28–32 noch eine universalistische Weissagung gefügt worden.

Das Hauptmotiv, die Weissagung, ist in doppelter Fassung erzählt: Symeon und Hanna sind Dubletten, was auch darin zur Geltung kommt, daß Hanna nach Symeon nichts Rechtes mehr zu sagen hat. Das Motiv selbst spielt auch in der Buddha-Legende eine Rolle, wo von dem greisen Asketen Asita erzählt wird, daß er, durch göttliche Kunde unterrichtet, in den Palast des Vaters des neugeborenen Kindes kommt, das Kindlein in die Arme nimmt und dann die große Rolle des Neugeborenen weissagt, die er selbst, am Ende seiner Tage stehend, nicht mehr erleben wird. Die Verwandtschaft scheint mir nicht eng genug zu sein, um eine Abhängigkeit der christlichen Legende von der buddhistischen anzunehmen. Auch ist das Motiv zu wenig charakteristisch, als daß man sein Vorkommen stets auf eine Quelle zurückführen dürfte; es mag im Hellenismus verbreiteter gewesen sein[1]. Ed. Meyer (Ursprung

[1] Der buddhistische Text bei J. Aufhauser, Buddha und Jesus (Kl. Texte Nr. 157) 1926, S. 9—11. Vgl. nach anderen R. Garbe, Indien und das Christentum 1914, 48—50, der für Abhängigkeit der christlichen Legende von der buddhistischen eintritt. Anders K. Beth, ThStKr 89 (1916), 192—202, der auch auf freilich noch weniger verwandte ägyptische Parallelen hinweist. Gegen die Ab-

und Anfänge des Christentums I S. 65) meint, die Doppel-Weissagung des Symeon und der Hanna „erinnert an die Art, wie bei Kallisthenes[1], als das Ammonsorakel den göttlichen Ursprung Alexanders offenbart, gleichzeitig das wieder auflebende Orakel von Branchidae und die Sibylle Athenais von Erythrae seine Erzeugung durch Zeus verkünden, nur daß, was bei Kallisthenes bewußte literarische Mache ist, hier als naive Legende auftritt".

Übrigens ist klar, daß Lk 2, 22—40 ursprünglich wie 2, 1—20 eine selbständige Einzelgeschichte war. Die Weissagung des Symeon macht den rechten Eindruck nur, wenn sie die erste ist; und tatsächlich wird ja V. 33 auch das Erstaunen der Eltern berichtet, das nur motiviert ist, wenn ihnen vorher nicht schon verkündigt war, daß ihr Kind der Grund der σωτηρία Israels werden soll.

Lk 2, 41—52: der zwölfjährige Jesus im Tempel. Auch dies eine ursprüngliche Einzelgeschichte, die die vorangegangenen nicht voraussetzt, wie besonders V. 48 und 50 zeigen, wo die Eltern noch keine Ahnung von der Bedeutung des Kindes verraten. Die Pointe des Stückes ist eine doppelte: 1. die überraschende Weisheit des jugendlichen Jesus (V. 47); 2. sein Weilen im Tempel, das seine religiöse Bestimmung kundtut. Beide Motive sind immerhin so verwandt, daß die Annahme, sie hätten einmal isoliert in literarischer Fassung existiert, nicht notwendig ist. Für das erste Motiv gibt es manche Parallelen. Entsprechendes berichtet Jos. ant. II 9, 6 = § 230 f. und Philo vit. Mos. II 83 von Moses, Jos. vit. 2 = § 9 gar von sich selbst. Herodot erzählt I 114 f. Entsprechendes von Kyros, Plutarch Alex. 5 von Alexander, Philostrat vit. Apoll. I 7 von Apollonius. Auch in der chinesischen Legende findet sich das Motiv, vgl. R. Wilhelm, Chinesische Volksmärchen (1917), S. 287[2]. Das älteste Beispiel findet sich wohl in der ägyptischen Erzählung von Setme Chamois. „In der sehr be-

hängigkeit auch E. Windisch in „Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, vornehmlich des Orients", Ernst Kuhn zum 70. Geburtstage gewidmet 1916, 1—13; C. Clemen, Rel.gesch. Erkl. d. NTs[2] S. 209—211.

[1] Bei Strabo XVII 1, 43. — In der an Maria V. 35 gerichteten Weissagung findet Ed. Meyer a. a. O. S. 68, 1 eine Reminiszenz an das ursprünglich heidnische, dann von der jüdischen Sibylle aufgenommene Wort: ῥομφαία γὰρ διελεύσεται διὰ μέσον σεῖο (Sib. III 316, an Ägypten gerichtet).

[2] Dort in Verbindung mit dem in der Moses-Geschichte begegnenden Motiv von der Rettung des Helden als Kindes in einem dem Strome anvertrauten Körbchen. — Das im Märchen häufige Motiv des an Körperkräften starken Knaben ist natürlich nur eine entferntere Analogie.

schädigten Einleitung wird erzählt, daß der Setme Chamois, ein Sohn König Ramses' II. und Hoherpriester des Ptah von Memphis, und sein Weib Meh-Usechet lange Zeit kinderlos waren. Einst hatte Meh-Usechet einen Traum, sie würde nach dem Genuß einer bestimmten Frucht schwanger werden. Sie handelte danach. Bald darauf träumte Setme, daß ein Gott ihm befehle, das zu erwartende Kind Si-Osire zu nennen. Dieser Knabe ist, wie wir am Schluß der Erzählung erfahren, ein wieder auf die Welt zurückgekehrter Toter, Hor, Sohn des Panesche, ein Zauberer, der vor anderthalb Jahrtausenden gelebt hatte und jetzt auf seine Bitten von dem Totengott Osiris wieder in das Leben zurückgeschickt war, um die ägyptischen Zauberer vor der Schmach zu bewahren, durch einen Neger in ihrer Kunst besiegt zu werden"[1]. Im Text heißt es dann: „Der Knabe wuchs heran und wurde kräftig. Er wurde zur [Schule] gesandt; [bald übertraf] er den Schreiber, dem er zum Unterricht anvertraut war ... [Als nun der] Knabe Si-Osire zwölf Jahre alt geworden war, da war er so weit, daß ihm in Memphis kein [Schreiber oder Gelehrter gleichkam] im Lesen von Zauberbüchern." — Das zweite Motiv hat eine Parallele in der Geschichte des R. Elieser ben Hyrkanos, der seinem Vater entläuft, um das Gesetz zu studieren, und von seinem Vater, der nach Jerusalem kommt, ihn zu enterben, im Lehrhaus gefunden wird[2]. Eine Parallele findet sich auch in der Buddha-Legende: Bei einem Ausflug mit jungen Leuten trennt sich der junge Gautama von seinen Genossen und versinkt unter einem Baum in fromme Meditation, bei der Geister ihm huldigen. Inzwischen hat der König seinen Sohn vermißt und läßt ihn suchen. Man findet ihn unter dem Baum, dessen Schatten nicht mit der Sonne fortgerückt ist, und der Vater, von dem Eindruck überwältigt, preist seinen Sohn[3]. Als Quelle kommt diese Geschichte offenbar nicht in Betracht; als Analogie ist sie lehrreich.

Anhang.

Mk 6, 14—29 Par.: der Tod des Täufers. Eine Legende, die keinen christlichen Charakter zeigt; aus welcher Tradition Mk sie übernommen hat, ist

[1] G. Möller bei H. Greßmann, Abh. d. Kgl. Akademie d. Wiss. zu Berlin 1918, phil.-hist. Kl. Nr. 7 S. 62—68; vgl. Griffith, Stories I 11ff.; H. Greßmann, Protestantenblatt 1916, Nr. 16; L. Radermacher, Rhein. Mus. 73 (1920), S. 232—239; G. Roeder, Altägypt. Erzählungen u. Märchen 1927, S. 158ff.

[2] Bin Gorion, Der Born Judas II S. 18—24 (Zwei Varianten).

[3] G. A. van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen (Forschungen zur Religion und Literatur des A und NTs 4) 1904, 26f. und G. Faber, Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen (Untersuchungen zum NT 4) 1913, 39—41; C. Clemen, Rel.gesch. Erkl. d. NTs[2] S. 212.

nicht zu erkennen. Da sie schwerlich von Anfang an in der christlichen Tradition einen Platz hatte[1], dürfte wahrscheinlich sein, daß Mk sie aus hellenistisch-jüdischer Tradition übernahm. Dafür kann auch geltend gemacht werden, daß sich heidnische Parallelen finden[2]. Die Geschichte bildet dann vielleicht eine Spur des Täufertums auf hellenistischem Boden. Mk hat die Geschichte eingeschoben, um den Raum zwischen Aussendung und Rückkehr der Jünger auszufüllen. Für die Einleitung hat er in V. 14 (wo ἔλεγεν zu lesen ist) ein Traditionsstück benutzt, das ursprünglich vielleicht eine andere Fortsetzung hatte; doch sind alle Vermutungen, wie diese gelautet habe (vgl. besonders Wellhausen z. St. und zu Mk 6, 30—33), unbeweisbar. V. 15f. stammen von Mk selbst, und zwar nahm er das Motiv zu V. 15 aus der 8, 28 verwendeten Tradition. V. 16 nimmt nur V. 14 wieder auf, wobei das ἀκούσας ein anderes Objekt erhält als das ἤκουσεν V. 14, nämlich das eben Gesagte; ὃν ἐγὼ κτλ. ist aus der folgenden Erzählung gebildet[3].

2. Zur Geschichte des Stoffes.

Überblickt man das Material, so sieht man gleich, daß es nicht einheitlich ist. Die legendarischen Motive sind verschiedenen Ursprungs und haben unter verschiedenen Bedingungen ihre Formung erhalten. Ein Teil zeigt spezifisch jüdische Färbung und den Einfluß des ATs. Als Ganzes ist die Vorgeschichte des Täufers von Lk 1 vom Judentum bzw. vom jüdischen Täufertum übernommen worden, wenn auch auf hellenistischem Boden. Jüdischer Herkunft sind auch die beiden Psalmen Lk 1, 46—55 und 1, 67—79 (S. 322f.). Jüdischen Charakter trägt die Weissagung der Geburt des Messias Lk 1, 26—38 (ohne V. 34—37; S. 321f.), aber hier ist nicht die Erzählung vom Judentum übernommen, sondern es liegt eine judenchristliche Bildung vor. Die Versuchungsgeschichte ist in Q (Mt 4, 1—11 Par.; S. 271ff.) in judenchristlichem Geist ausgestaltet, wenn man auch das Grundmotiv der Versuchung nicht als spezifisch jüdisch bezeichnen darf. Ähnlich ist Jesu Darstellung im Tempel Lk 2, 22—40 (S. 326f.) mit jüdischen bzw. alttestamentlichen Farben gemalt, ohne daß das Motiv charakteristisch

[1] Nach W. Bußmann, Synopt. Studien I, S. 30—34 hätte sie sogar im UrMk gefehlt.

[2] Herod. IX 108—113; Livius XXXIX 43; Plut. Artax. Kap. 17. H. Windisch sucht ZNW XVIII (1917) 73ff. m. E. vergebens für die Geschichtlichkeit der Erzählung einzutreten.

[3] M. Goguel, Jean-Baptiste 1928, S. 46—49 hält auch V. 14 für redaktionell; das Motiv stamme aber nicht aus Mk 8, 28, sondern aus alter Tradition. Das Letztere ist wohl möglich. Im Gegensatz zu Goguel glaube ich aber aus V. 14 folgern zu müssen, daß man auch vom Täufer Wunder berichtete. Eben das hat zu der Frage Anlaß gegeben, ob Jesus der wiedererstandene Täufer sei (vgl. S. 22). Es wird daraus übrigens der Schluß folgen, daß im Gegensatz zur Darstellung des Joh die Wirksamkeit Jesu erst nach dem Tode des Täufers begann.

jüdisch wäre. Die Geschichte kann in hellenistisch-christlichen Kreisen jüdischer Herkunft entstanden sein. Und dasselbe gilt von der Geschichte des zwölfjährigen Jesus (Lk 2,41–52; S. 327f.) und der Emmausjünger (Lk 24,13–35; S. 310 und 314). Für alle diese Stücke ist charakteristisch, daß sie aus dem Geiste der messianischen Hoffnungen und Anschauungen entstanden sind, und daß in ihnen der Christus-Mythus des hellenistischen Christentums paulinischer Richtung keine Rolle spielt und Christus nicht die Bedeutung der Kultgottheit hat. Andrerseits ist für diese Stücke die Annahme, daß sie schon von der palästinensischen Gemeinde geformt bzw. übernommen sind, nicht notwendig und nicht wahrscheinlich. Alle sind in einem Grade literarisch, daß man ihre Gestaltung erst in einer fortgeschritteneren Form des Christentums, als es die palästinensische Gemeinde gewesen sein wird, annehmen möchte, – abgesehen etwa von der Versuchungsgeschichte von Q.

Wenn auch im allgemeinen gesagt werden kann, daß im hellenistischen Christentum der messianische Anschauungskreis keine Bedeutung hatte, sondern die Gestalt Jesu unter mythischen und kultischen Kategorien gewertet wurde, so wäre es doch falsch, den starken Prozentsatz des hellenistischen Christentums hier nicht in Rechnung zu setzen, der aus jüdisch-hellenistischen Kreisen stammte. Leider ist das Bild des *jüdisch-hellenistischen Christentums* immer noch sehr dunkel und seine Herausarbeitung kaum in Angriff genommen. Gegeben hat es ein starkes jüdisch-hellenistisches Christentum sicher, und ein Hauptbeweis dafür ist die Tatsache, die in der Geschichte der synoptischen Tradition in griechischem Gewande vorliegt. Man kann m. E. den Gegensatz, den der Kanon des NTs umschließt, wenn er einerseits die Synoptiker, andrerseits die paulinische Briefliteratur und ihre Nachfolger enthält, nicht scharf genug kennzeichnen. Es muß doch als ein Rätsel erscheinen, daß das Christentum, in dem die paulinische und nachpaulinische Richtung eine so beherrschende Rolle spielt, auch die Motive enthalten hat, kraft deren die synoptische Tradition aus der palästinensischen Gemeinde übernommen und gestaltet wurde. Und dies Rätsel löst sich nur durch die Erkenntnis, daß es Schichten im hellenistischen Christentum gegeben hat, die bisher wenig erkannt sind, und an deren deutlicher Herausarbeitung alles liegen muß. Dabei wird dem jüdisch-hellenistischen Element eine wichtige Rolle zuzuschreiben sein. Es ist doch z. B. charakteristisch, daß die Schrift des NTs, die die stärkste Verwandtschaft mit dem jüdischen Hellenismus verrät, der

Hebräerbrief, auch von allen Schriften des NTs — außer den Synoptikern — das größte Interesse am Leben Jesu hat. Die Vorgeschichten des Lk scheinen mir besonders wichtige Quellen dieses jüdisch-hellenistischen Christentums zu sein.

Vielleicht ist auch die Taufgeschichte hierher zu rechnen. Zeigt sie, wie S. 267f. ausgeführt, in der Verbindung von Geist und Taufe hellenistischen Charakter, so gehört sie doch als Legende der Messiasweihe in den Kreis der messianischen Anschauungen.

Natürlich weist nicht jeder Einfluß des ATs in der evangelischen Erzählung auf judenchristlichen Ursprung. Der Weissagungsbeweis hat in der hellenistischen Gemeinde alsbald eine große Rolle gespielt und durchaus nicht nur in Kreisen jüdischer Provenienz. Welche Bedeutung es für die Darstellung der Passion hatte, ist schon S. 303f. gezeigt. Hier wäre es offenbar verkehrt, stets die Frage zu stellen, ob palästinensisch, jüdisch-hellenistisch oder rein hellenistisch, wie es z. B. absurd wäre, für die Rolle, die in der späteren christlichen Tradition auf Grund von Jes 1, 3 Ochs und Esel in der Geburtsgeschichte Jesu spielen, auf judenchristlichen Einfluß zu verweisen.

In den vorhin genannten Stücken ist manchmal zwischen dem Grundmotiv und seiner Ausgestaltung zu unterscheiden; beide brauchen nicht gleichen Ursprungs zu sein. Zwar bei der Vorgeschichte des Täufers und der Weissagung der Messiasgeburt wie bei den beiden Psalmen in Lk 1 wird man solche Unterscheidung nicht machen. Aber bei den anderen Vorgeschichten des Lk muß man fragen, ob nicht das Grundmotiv aus dem heidnischen Hellenismus übernommen ist, so bei der Geschichte von der Darstellung Lk 2, 22—40 (S. 326f.) und vom zwölfjährigen Jesus Lk 2, 41—52 (S. 327ff.). Das Medium, durch das die Geschichten in die christliche Tradition gelangten, wäre dann das hellenistische Judentum. Das wäre vielleicht für die Versuchungsgeschichte Mk 1, 12—13 (S. 270f.) anzunehmen, deren Motiv in Q unter dem Einfluß hellenistisch-jüdischer Schriftgelehrsamkeit bearbeitet worden wäre (Mt 4, 1—11 Par.; S. 271ff.). Daß damit behauptet wäre, daß die in ihrem Grundbestande zweifellos palästinensische Quelle Q auch hellenistische Bestandteile enthalten hat, kann nicht bedenklich machen. Eine hellenistische Redaktion von Q ist ohnehin anzunehmen; darüber s. u.

Sicher scheint mir, daß man für das Motiv der Jungfrauengeburt Mt 1, 18—25 und Lk 1, 34f. (S. 316f. 321f.) hellenistischen Ursprung annehmen muß. Freilich könnte dieses Motiv ja schon in vorchristlicher

Zeit in das palästinensische Judentum eingedrungen und also schon von der palästinensisch-christlichen Tradition aufgenommen worden sein. Aber alle Versuche, dies nachzuweisen, scheinen mir bisher nicht gelungen zu sein, so daß mir die Übernahme dieses Gedankens auf hellenistischem Boden weitaus wahrscheinlicher ist. Ebenso urteile ich über die Geschichten von den Magiern und vom Kindermord des Herodes Mt 2, 1—23 (S. 317ff.); die Motive dürften hellenistischen Ursprungs sein; sie haben ihre Formung offenbar in einer Schicht schriftgelehrten hellenistischen Christentums erhalten, also in einem Christentum hellenistisch-jüdischer Provenienz oder mit hellenistisch-jüdischem Einschlag. Daß solche Geschichten schon vom vorchristlichen hellenistischen Judentum übernommen worden wären, oder mindestens, daß sie hier schon vom Messias erzählt worden wären, ist sehr unwahrscheinlich; wie sollte man solche Geschichten von einem zukünftigen Messias erzählen? Endlich gehört in diesen Kreis die Geschichte von der Bethlehemgeburt Lk 2, 1—70 (S. 323ff.), in der sich jüdische Motive — das Dogma von der Bethlehemgeburt, die Engel — mit hellenistischen — dem Begriff des σωτήρ, des εὐαγγελίζεσθαι, dem Hirtenmotiv? — verbinden.

Aus der übrigen legendarischen Tradition kann noch manches einzelne Motiv aus dem heidnischen Hellenismus übernommen sein, etwa der Fischzug des Petrus Lk 5, 1—11 (S. 232); Jesu Verspottung durch die Soldaten Mk 15, 16—20a (S. 293f.) u. a. Weitere Forschung wird darüber noch Licht verbreiten können.

Ganz anderer Art ist aber eine andere Gruppe von Legenden, deren Motive innerhalb der christlichen Tradition selbst entstanden sind. Und zwar ist ihr Ursprung im christlichen Glauben und im christlichen Kult zu suchen, bzw. in der unbewußten Tendenz, das Leben Jesu unter dem Gesichtspunkt des Glaubens und der kultischen Begriffe zu beschreiben. Natürlich können dabei auch nebenher fremde Motive Einfluß auf die Gestaltung gewonnen haben, und vor allem bleibt hier außer Betracht, daß der christliche Glaube und Kult selbst jüdische wie hellenistische Motive enthält. Hier handelt es sich nur darum, festzustellen, daß gewisse Stücke der evangelischen Erzählung nicht von jüdischen oder hellenistischen Erzählungsmotiven aus zu verstehen sind, sondern aus dem christlichen Glauben und Kult erwachsen sind.

Dazu gehören vor allem die Ostergeschichten (s. S. 308—316). Daß der Glaube an die Auferstehung Jesu alsbald seinen Niederschlag in solchen Geschichten fand, ist nur natürlich; und solche Geschichten sind

zweifellos auch schon in der palästinensischen Gemeinde erzählt worden. Sie sind dann rasch weiter gewachsen, ausgestaltet und variiert worden, und die Ostergeschichten, die wir jetzt bei den Synoptikern lesen, haben alle ihre Gestalt in der hellenistischen Gemeinde erhalten. Die alte Ostergeschichte, mit der Mk schloß, ist ja leider verlorengegangen; eine andere alte Ostergeschichte liegt der Verklärungsgeschichte zugrunde und geht wohl auf palästinensische Tradition zurück. Durch die Verschiebung in das Leben Jesu ist die Verklärungsgeschichte zur Geschichte einer Epiphanie geworden: der vom Himmel Gekommene erscheint in seiner himmlischen Gestalt (Dibelius, Formgeschichte 85). Und diese Verschiebung wird sicher erst auf hellenistischem Boden erfolgt sein; wahrscheinlich ist sie von Mk selbst vorgenommen (s. S. 278f.). Eine Messiaslegende, die vielleicht schon im palästinensischen Christentum entstanden ist, ist die Geschichte vom Einzug in Jerusalem Mk 11, 1–10 (S. 281). Als Glaubenslegende ist endlich auch der Bericht über die Verhandlung vor dem Synedrium Mk 14, 55–64 (S. 290ff.) zu bezeichnen, der zeigen soll, daß Jesus als der Messias hingerichtet worden ist, wie das ja auch in der legendarischen Bearbeitung der Kreuzigungserzählung zum Ausdruck kommt. Freilich ist die Szene nicht dem messianischen Dogma entsprungen – und damit unterscheidet sie sich besonders von den messianischen Vorgeschichten –, sondern dem gemein *christlichen* Messiasglauben, und die Szene steht also auf derselben Linie wie die legendarischen Leidensweissagungen.

Nicht in erster Linie aus dem Glauben, sondern aus dem Kult ist die Geschichte vom letzten Mahle Jesu in der Fassung Mk 14, 22–25 (S. 285ff.) erwachsen; es ist die Kultuslegende für die spezifisch hellenistische Feier des Herrenmahles, wie wir es aus dem hellenistischen Christentum der paulinischen Sphäre kennen. Daß in der hellenistischen Gemeinde die Taufgeschichte bald zur Kultlegende wurde, ist S. 267f. ausgeführt worden. Als Kultlegende ist auch die Erzählung vom Taufbefehl Mt 28, 16–20 (S. 310) zu bezeichnen. Endlich ist hier die Gethsemanegeschichte Mk 14, 32–42 (S. 288f.) zu nennen, die wenigstens im weiteren Sinne als Glaubens- oder Kultlegende gelten muß. Sie bringt das Moment des Christus-Mythos zur Anschauung, das Paulus Phil 2, 8 formuliert: γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, und dürfte im hellenistischen Christentum paulinischer Färbung entstanden sein.

Zu den Glaubenslegenden kann man auch die aus *apologetischen Motiven* entstandenen rechnen: die Weissagung des Verrats Mk 14, 17–21 bzw. Lk 22, 21 (S. 284f.), der Jüngerflucht und Ver-

leugnung Mk 14, 27—31 bzw. Lk 22, 31f. (S. 287f.) und die Geschichten von der Grabeswache Mt 27, 62—66; 28, 11—15 (S. 297. 310), wie manche kleinen Züge in der Passionsgeschichte, s. S. 304f. Andere legendarischen Stücke sind eher als novellistisch zu bezeichnen. Die Barabbas-Episode Mk 15, 6—15a, die Geschichte von der Verspottung durch die Soldaten Mk 15, 16—20a und von der Verleugnung des Petrus Mk 14, 53f. 66—72 bzw. Lk 22, 54—62 und vom Ende des Judas Mt 27, 3—10 (S. 290—294) kann man dazu rechnen wie die Episode von den Frauen Jerusalems Lk 23, 27—31 (S. 37f.). Dazu kommen die kleineren novellistischen Züge in der Passionsgeschichte, s. S. 305f.

Man wird also, aufs Ganze gesehen, sagen müssen, daß die legendarischen Bestandteile der evangelischen Tradition überwiegend den christlichen Glauben und den messianischen Anschauungskreis zum Ausdruck bringen, teils direkt ihm entstammend, teils dabei alttestamentliche, jüdische oder hellenistische Motive verwertend. Die kultischen Motive machen sich daneben erst wenig geltend, und der Mythos spielt auch noch keine große Rolle. Dies letztere gilt auf die Einzelgeschichten gesehen; denn in der Gesamtkomposition der Evangelisten spielt der Christus-Mythos allerdings eine größere Rolle, vor allem bei Mk und erst recht später bei Joh, insofern bei ihnen das Leben Jesu unter den Gesichtspunkt einer — freilich teilweise verhüllten — Epiphanie des himmlischen Gottessohnes gestellt ist. Für die Einzelgeschichten gilt das nur insofern, als sie im Rahmen des Evangeliums eine neue Bedeutung gewonnen haben, wie es ja bei der Verklärungsgeschichte Mk 9, 2—8 deutlich der Fall ist. So wird auch Mk die Taufgeschichte als eine Epiphaniegeschichte gedacht haben, und so haben Mk und die anderen Evangelisten die Wundergeschichten aufgefaßt[1]. Daß die Gestalt Jesu unter dem Gesichtspunkt des Glaubens, des Kultus und des Mythos gesehen wird, das ist auch der Grund dafür, daß diese Gestalt nicht zum Gegenstand der eigentlichen Heiligenlegende geworden ist. Es fehlen Geschichten, die ihn als Muster frommer Lebensführung darstellen, oder die in einzelnen Momenten seines Lebens die göttliche Leitung anschaulich machen; das Interesse an seinem βίος fehlt nicht nur im Sinne der Historie, sondern auch im Sinne der Heiligenverehrung. Eine Ausnahme ist nur die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus Lk 2, 41—52 (S. 327f.), und eine gewisse Neigung zu dieser Betrachtung kann man überhaupt in den Vorgeschichten, namentlich denen des Lk,

[1] Vgl. M. Dibelius, Formgeschichte des Evangeliums 84—88.

finden, wenn sie als ganze auch vielmehr den Glauben an Jesus als den Messias oder σωτήρ zum Ausdruck bringen[1].

Anhang.
Zusammenfassendes zur Technik der Erzählung.

Über die Form der Apophthegmata ist S. 64—73, über die der Gleichnisse S. 193—208, über die der Wundergeschichten S. 233—260 gehandelt worden. Das Gesagte muß noch ergänzt werden durch einige Beobachtungen, die für alle erzählenden Partien der evangelischen Literatur gelten.

Die erste Beobachtung bei den Apophthegmata war die der großen Knappheit der Erzählung, und diese ist durchweg zu machen. Von der Leidensgeschichte abgesehen, gibt es kein Stück, dessen Handlung sich etwa über zwei Tage erstreckte: stets sind nur kurze Szenen berichtet, deren Handlung sich meist auf wenige Minuten oder Stunden erstreckt. Nur die Zusammenfügung oder Einschachtelung von Einzelstücken ergibt den Schein eines über einen größeren Zeitraum sich erstreckenden Geschehens wie Mt 2 und Lk 1 oder Mk 11—13. Auch sind alle Erzählungen einsträngig gebaut; zwei nebeneinander hergehende Handlungen äußeren oder inneren Geschehens werden nicht berichtet, z. B. nicht, was der Synagogenvorsteher, der Jesus zu seiner schwerkranken Tochter gerufen hatte, dachte oder empfand während des Weges und des Aufenthalts durch die Haimorrhoissa Mk 5, 21ff. So wird z. B. auch nicht berichtet, was zwischen Mk 14, 1f. 10f. 43ff. auf seiten der jüdischen Behörde geschah.

Es herrscht durchweg das Gesetz der szenischen Zweiheit. Außer

[1] Auf das Fehlen der eigentlichen Heiligenlegende hat M. Dibelius, Theol. Rundsch. N.F. 1 (1929), S. 206f. mit Recht hingewiesen. Er betont auch, daß die Nebenpersonen noch nicht mit dem Interesse der Legende betrachtet werden; auch in dieser Hinsicht finden sich nur Ansätze wie Lk 23, 39—43 (der reuige Schächer). Anderes ist freilich unterdrückt worden, das einmal breiter erzählt gewesen sein muß wie die Geschichte von der Frau des Pilatus (s. o. S. 305, 2). — Übrigens entspricht diese Haltung der synoptischen Tradition der jüdischen Haltung gegenüber der Legende. Hat die jüdische Tradition auch die Geschichten von Adam und den Patriarchen (besonders Abraham), vom Auszug aus Ägypten, der Gesetzgebung und der Wüstenwanderung legendarisch ausgeschmückt, hat sie Wunderbares von Stiftshütte und Tempel, vom Kult und von Jerusalem berichtet, hat sie legendarische Novellen, wie die von Daniel und Tobit, oder Martyrien erzählt: das Interesse haftet doch nicht am βίος des Heiligen oder θεῖος ἄνθρωπος, sondern an Gott, seinem Gesetz, seinem Heiligtum und seiner Stadt, und an der Führung des Volkes.

Jesus und dem Mitunterredner (bzw. der Gruppe der Mitunterredner) können zwar wohl mehr Personen auf der Szene erscheinen – wenn auch hier die Anzahl beschränkt ist –, aber an der Handlung beteiligt sind fast immer nur Jesus und der Gegenspieler, der natürlich auch als Gruppe auftreten kann. So bleibt Mk 2, 5–10 der Paralytische bei der Debatte außer Betracht. So spielen beim Zöllnermahl Mk 2, 15–17 die Zöllner nur die Rolle der unbeteiligten Statisten; die Pharisäer reden die Jünger an, aber auch diese sind gleich vergessen, und Jesus antwortet den Gegnern. Sind bei den Streitgesprächen die Jünger anwesend gedacht, so nur als Statisten. Sind einmal mehr Personen für die Geschichte notwendig, so treten sie nacheinander auf. Sehr charakteristisch ist die Erzählung von der Verleugnung des Petrus Mk 14, 53f. 66–72 bzw. Lk 22, 54–62. Hier hat der Erzähler nicht vermocht, Petrus inmitten einer Schar von Knechten und Mägden zu zeigen, wie er von verschiedenen Seiten bestürmt wird und sich vergeblich zu verteidigen sucht, sondern die Geschichte ist in drei aufeinander folgende kleine Szenen verlegt. Diese primitive Technik kann, wie das Beispiel zeigt, höchste künstlerische Wirkung erzielen. Dagegen hat man nur den Eindruck der Primitivität, wenn Mk 5, 21–43 die Szenen von der Erweckung des Mädchens und der Haimorrhoissa ineinander schachtelt. Ebenso, wenn Lk 7, 1–10 die jüdischen Presbyter und die Freunde des Zenturio nacheinander mit Jesus verhandeln läßt und jene vergessen sind, sobald diese auftreten. Es ist schon eine Weiterbildung, wenn in der Mt-Redaktion der Geschichte von der Syrophönizierin außer Jesus und der Frau auch die Jünger sprechen (Mt 15, 23). Ähnlich hat Mt 20, 20 in die Szene der Zebedaidenbitte die Mutter eingeführt, läßt sie aber sofort wieder fallen. Nur ganz wenige Szenen gibt es, wo wirklich drei Personen gleichwertig nebeneinanderstehen, so Lk 7, 36–50 (die Sünderin beim Mahle) und Lk 10, 38–42 (Maria und Martha).

Wie schon gesagt, kann statt einer Einzelperson auch eine Gruppe auftreten, die dann, dem primitiven Stile gemäß, als Einheit behandelt wird: die Pharisäer, die Jünger, die Verwandten, die Leute von Nazareth usw. Die Gruppen sprechen entweder als Chor (Mk 2, 16. 24; 9, 11 usw.) oder durch ihre Repräsentanten; so spricht Petrus für die Jünger (Mk 8, 29; 9, 5; 10, 28 usw.), der Hohepriester für das Synedrium (Mk 14, 60). Fast nie beobachtet man eine Differenzierung innerhalb einer Gruppe, höchstens in der Ostergeschichte Mt 28, 17: οἱ

ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν. Sonst treten die Jünger auch in den Ostergeschichten als einheitliche Gruppe auf in Zweifel und Freude (Lk 24, 11. 37). Es ist deutlich ein Zeichen entwickelteren Stiles, wenn sich bei Joh einzelne Individuen aus der Gruppe lösen, wenn z. B. in der Speisungsgeschichte (6, 5—9) und in der Hellenistenszene (12, 20—22) Philippus und Andreas auftreten, oder wenn in den Abschiedsreden Thomas (14, 5) und Judas (14, 22) Fragen erheben. Ebenso ist es sekundär, wenn der Zweifel an der Auferstehung, der Mt 28, 17 noch durch eine Teilgruppe repräsentiert wird, Joh 20, 24 in Thomas einen individuellen Vertreter gefunden hat. Charakteristisch ist, daß in der apokryphen Überlieferung epist. apost. 11 (ed. C. Schmidt S. 42f.) Petrus seine Hand in die Nägelmale der Hände Jesu legt, Thomas die Seite und Andreas die Fußspur Jesu berührt.

Solche Tendenz zur Differenzierung und Individualisierung ist vielfach in der Geschichte volkstümlicher Tradition zu beobachten. Wo etwa zwei Personen nebeneinander auftreten, werden sie auf der primären Stufe nicht differenziert. Weder bei der Berufung der beiden Jüngerpaare Mk 1, 16—20 findet — abgesehen von der individualisierenden Namengebung — eine Differenzierung statt noch bei der Zebedaidenbitte Mk 10, 35ff. oder der Geschichte von der Samariterherberge Lk 9, 51ff. Die Differenzierung ist ein Zeichen der Weiterbildung; die Jüngerberufungsgeschichte Joh 1, 35—51 zeigt die erstberufenen Jünger gleich in individueller Verschiedenheit. Ebenso sind bei Mk (und nach ihm bei Mt) die mit Jesus gekreuzigten Verbrecher noch nicht differenziert; bei Lk 23, 39—43 ist dann die Differenzierung eingetreten. Damit kann man vergleichen, wie in der Geschichte von Arion bei Herod. I 24 die gesamte Schiffsmannschaft den Arion töten will, während sich bei Plut. conv. sept. sap. 18 der Steuermann aus der Gruppe gelöst hat und die Partei des Arion ergreift. Entsprechend tritt in der dasselbe Motiv variierenden Dionysos-Sage bei C. Jul. Hyginus, Poet. astr. 2, 17, und bei Apollod. bibl. III 5, 3 p. 117, 21ff. (Wagner) der Steuermann nicht auf, der Homer Hymn. VII und bei Ovid metam. III 600ff. eine Rolle spielt. Ähnlich ergreift Gen 37, 18ff. Ruben bzw. Juda die Partei des Joseph gegenüber den feindlichen Brüdern; leider ist hier die vorauszusetzende frühere Stufe der Erzählung, in der die Gesamtheit der Brüder Joseph gegenübersteht, nicht erhalten. Ebenso löst sich aus der ursprünglich undifferenzierten Masse des Totenheeres (der „wilden Jagd") allmählich

die Einzelgestalt eines Sprechers heraus[1]. — Die Differenzierung einer Zweiheit wenigstens durch individualisierende Namengebung ist in der Verklärungsgeschichte Mk 9, 2—8 zu beobachten: die ursprünglich anonymen Seligen (s. S. 279f.) werden als Moses und Elias individualisiert und differenziert. Ebenso werden die zur Rüstung des Pascha ausgesandten, Mk 14, 13 noch anonymen, Jünger Lk 22, 8 als Petrus und Johannes bezeichnet[2].

Auch ohne daß es sich um Differenzierung handelt, ist die Tendenz zur Individualisierung durch Namengebung deutlich wirksam. Für die Apophthegmata und Wundergeschichten ist das schon S. 71f. 256f. gezeigt worden; es gilt auch für die andern Geschichten, denen Namen zuwachsen in späteren Textzeugen, sowie in späterer Wiedergabe der synoptischen Geschichten. Während bei allen drei Synoptikern noch der Name des in Gethsemane dreinschlagenden Jüngers und der des getroffenen Knechtes ungenannt bleibt, weiß Joh 18, 10, daß jenes Petrus war und dieser Malchus hieß. Dahin gehört es auch, daß Joh 18, 26 der eine mit Petrus debattierende δοῦλος als ein Verwandter des Malchus bezeichnet wird. Die Schächer am Kreuz haben in verschiedenen Textzeugen und im Evg. Nicod. verschiedene Namen erhalten: Zoathan und Chammata oder Dysmas und Gestas usw. Der Hauptmann der Grabeswache heißt im Petrus-Evg Petronius. Die Magier von Mt 2, 1ff. haben ebenso bekanntlich in der kirchlichen Tradition als die „drei Könige aus dem Morgenland" ihre Namen gefunden[3]. Der Berg der Versuchung ist im Hebr-Evg als Thabor bezeichnet, anderwärts heißt so der Berg der Verklärung (Hieron. epp. 46. 108), und im Cod. δ 30 ist der Mt 28, 16 genannte Berg der Thabor. Man denke, um sich den Vorgang zu illustrieren, daran, wie die Frucht, die Adam im Paradies genossen, in den verschiedenen Zweigen der Tradition als Olive, Feige, Apfel usw. identifiziert wird[4].

Daß von den Motiven und Affekten Jesu und der andern

---

[1] Vgl. Friedr. Ranke, Die Deutschen Volkssagen (v. d. Leyen, Deutsches Sagenbuch IV² (1924), S. 113f.

[2] Vgl. wie in der antiken Tradition die Musen und Charitinnen sekundär durch Namengebung individualisiert werden.

[3] Vgl. Arn. Meyer bei E. Hennecke, Neutest. Apokryphen² 1924, S. 78—80.

[4] Wenn in der epist. apost. 5 (ed. C. Schmidt S. 31) in der Geschichte von der Tempelsteuer nicht Petrus, sondern einfach einer der Jünger auftritt, so könnte darin eine ältere Fassung durchblicken als Mt 17, 24ff. Jedoch liegt es wahrscheinlich daran, daß hier die Gesamtheit der Jünger erzählt („Als wir kein Geld hatten" ... „laß einen von euch die Angel in die Tiefe werfen").

Personen nur sehr sparsam die Rede ist, wurde S. 66f. 234f. für die Apophthegmata und Wundergeschichten schon gezeigt. Mitunter sind Motive und Affekte freilich doch wohl zu erkennen; sie sind dann indirekt durch Handlungen und Worte angedeutet. Von der Reue des Petrus ist nicht die Rede; es heißt nur: ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν (Mk 14, 72). Der Hohepriester zerreißt sein Gewand (Mk 14, 63); von seinem und der übrigen Synedristen Affekt kein Wort. Die Frauen stehen Mk 15, 40 von fern bei der Kreuzigung, aber es heißt nur: θεωροῦσαι. Sie kommen Mk 16, 1ff. zum Grabe, ohne daß ein Wort über ihre Stimmung verloren wird; nur die Erwägung τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου; wird genannt. Über die Motive des Joseph von Arimathaia (Mk 15, 43ff.) erfährt man nichts. Vom Hauptmann am Kreuz (Mk 15, 39) wird nur das Wort, nicht der Affekt berichtet; erst Mt sagt 27, 54 von ihm und seinen Genossen ἐφοβήθησαν σφόδρα. Eine ganz sekundäre Reflexion ist es natürlich, wenn Hieronymus (ep. 65, 8 ad Principiam) schreibt: nisi enim habuisset (Jesus) et in vultu quiddam oculisque sidereum, nunquam eum statim secuti fuissent apostoli nec, qui ad comprehendendum eum venerant, corruissent; oder wenn er Comm. in Matth. zu 9, 9 von dem fulgor ipse et majestas divinitatis occultae, quae etiam in humana facie relucebat, spricht, oder bei der Tempelreinigung (zu Mt 21, 12) bemerkt: igneum enim quiddam atque sidereum radiabat ex oculis eius et divinitatis majestas lucebat in facie[1]. Jegliche Personalbeschreibung liegt natürlich der synoptischen Erzählungsweise noch ganz fern.

Mitunter aber finden sich kleine, besonders anschauliche Züge, die das Bedürfnis plastischer Darstellung zeigen. So, wenn es Mk 10, 49f. von dem Blinden heißt: ὁ δὲ ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ ἀναπηδήσας ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν, oder wenn Lk 7, 14 von den Trägern des Sarges bemerkt: οἱ δὲ βαστάζοντες ἔστησαν. Ähnlich heißt es Mk 4, 38 von Jesus: ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων. Solche Züge sind sehr spärlich. Das novellistische Interesse, das sich in ihnen regt, wird erst in der weiteren Entwicklung der Tradition lebendiger; s. für die Apophthegmata S. 72f.; für die Passionsgeschichte S. 305f. Ein Beispiel dafür bietet etwa die Klementinische Liturgie, in der es bei der Rezitation der Abendmahlsworte ausmalend heißt: ἐν ᾗ γὰρ νυκτὶ παρεδίδοτο, λαβὼν ἄρτον ταῖς ἁγίαις καὶ ἀμώμοις αὐτοῦ χερσὶ καὶ ἀναβλέψας πρὸς σέ, τὸν θεὸν αὐτοῦ καὶ πατέρα, καὶ κλάσας ἔδωκε τοῖς

[1] Vgl. A. Schmidtke, Neue Fragmente usw. S. 286.

μαθηταῖς, εἰπών ... ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ ἁγιάσας ἐπέδωκεν αὐτοῖς λέγων κτλ. (Lietzmann, Kl. Texte Nr. 61, S. 18f.).

Solche novellistische Tendenz zeigt sich auch in Kleinigkeiten: der Jüngling zu Nain ist der einzige Sohn seiner Mutter, und sie ist eine Witwe Lk 7, 12. Daß dies ein typisch legendarischer Zug ist, zeigt z. B. Lk 9, 38, wo der epileptische Knabe zum einzigen Sohn seines Vaters gemacht ist, wovon Mk 9, 17 noch nichts weiß; ebenso Lk 8, 42, wo die Tochter des Synagogenvorstehers zur einzigen geworden ist gegenüber Mk 5, 23. Noch harmloser, aber methodisch von Interesse ist es, daß das Ohr, das dem δοῦλος in Gethsemane abgeschlagen wird, Lk 22, 50 das rechte ist, was Mk 14, 47 noch nicht bemerkt; ebenfalls daß die steife Hand, die Jesus heilt, bei Lk 6, 6 gegenüber Mk 3, 1 zur rechten geworden ist. Es kommt hier dasselbe unbewußte Bedürfnis nach spezialisierender Anschaulichkeit zum Vorschein wie in dem Verhältnis von Mt 5, 29. 30 gegenüber Mk 9, 43. 45. 47; während bei Mk nur allgemein von Hand, Fuß und Auge die Rede ist, ist bei Mt das rechte Auge, die rechte Hand genannt. Ebenso steht es, wenn Mt 5, 39 in den meisten Handschriften vom Schlag auf die rechte Backe die Rede ist, während Lk 6, 29 nur allgemein die Backe nennt. Die Frage, ob Jesus einen Schlag mit der inneren Fläche oder mit dem Rücken der Hand gemeint habe[1], ist ebenso geschmacklos wie ohne Verständnis für die Plastik volkstümlicher Redeweise.

Im Zusammenhang damit steht die Verwendung eines anderen Mittels volkstümlicher Redeweise, die Verwendung der direkten Rede. Wie sie zur Wiedergabe von Motiven und Affekten dient, ist schon gesagt; auch ist S. 206f. gezeigt, wie sie in der Gleichniserzählung ein beliebtes Mittel ist. Nun zeigt sich weiter in der Überlieferung die Tendenz, neue Worte der handelnden Personen zu produzieren, teils als Fortsetzung und Ergänzung schon vorhandener, teils als Umsetzung des früheren Referats in direkte Rede. Natürlich kann man nicht von einem Naturgesetz reden; es kommt auch vor, daß ein Wort direkter Rede in Erzählung umgesetzt wird, aber durchweg ist das Umgekehrte zu beobachten.

Das ἐπιτιμᾶν des Petrus Mk 8, 32 wird Mt 16, 22 durch die direkten Worte interpretiert: ἵλεώς σοι, κύριε, οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο, und Jesu Scheltwort V. 23 erhält den Zusatz σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ. Die

[1] J. Weismann, ZNW XIV (1913), S. 175ff.; K. Bornhäuser, Die Bergpredigt 1923, S. 95.

Bitte um Deutung der παραβολή Mk 7,17 erscheint Mt 15,15 in direkter Rede, ebenso die Bitte der Phönizierin Mt 15, 22. 25 gegenüber Mk 7, 26, das Schweigegebot Mt 17, 9 gegenüber Mk 9, 9. Statt des indirekten Referates über den Wettstreit der Jünger Mk 9, 33f. heißt es Mt 18, 1, daß die Jünger mit der Frage zu Jesus kommen: τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. οὐρ. Aus dem Referat Mk 14, 1: ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας ist bei Mt 26, 1f. direkte Rede Jesu geworden: ... οἴδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται. Aus dem ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες Mk 14, 23 ist Mt 26, 27 ein πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες geworden. Während bei Mk in der Szene des Judas-Kusses kein Wort Jesu mitgeteilt wird, wissen Mt (26, 50) wie Lk (22, 48) ein solches Wort – natürlich jeder ein anderes – zu berichten. Vergleichbar ist, daß Lk Jesus auf dem Wege zum Kreuz eine Rede halten läßt (23, 28 – 31), doch ist hier ein überliefertes Wort benutzt (s. S. 37f.). Während Judas Mk 14, 10 zum Hohenpriester kommt, ἵνα αὐτὸν παραδοῖ αὐτοῖς, heißt es Mt 26, 15, er habe gesagt: τί θέλετέ μοι δοῦναι καὶ ἐγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν. Mk 14, 64 wird das Urteil des Synedriums referierend berichtet; Mt 26, 66 sprechen die Richter: ἔνοχος θανάτου ἐστίν. Überhaupt ist dieser Vorgang in der Leidensgeschichte besonders häufig zu beobachten.

Im Verhältnis des Lk zu Mk zeigt sich dasselbe. Auf Lk 22, 48 und 23, 28 – 31 ist schon hingewiesen. Ferner ist bei Lk die Anweisung an die Fünftausend, sich zu legen, 9, 14 gegenüber Mk 6, 39 in direkter Rede gegeben (dasselbe dann Joh 6, 10, wo auch die Brockensammlung 6, 12f. durch ein direktes Wort Jesu veranlaßt wird). Während es Mk 5, 30f. heißt, daß Jesus bei der Berührung durch die Haimorrhoissa gespürt habe τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν und dann gefragt habe, τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων, ist Lk 8, 46 das Ganze in direkte Rede gefaßt: ἥψατό μού τις· ἐγὼ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ.

In der späteren Überlieferung mehren sich die Beispiele. In der Wiedergabe der Haimorrhoissa-Geschichte in der epist. apost. (ed. C. Schmidt S. 30) ist auch die Antwort der Frau in direkter Rede gegeben: „O Herr, ich habe dich berührt." Eine Anzahl von Textzeugen fügen hinter Lk 23, 48 direkte Worte der von den τέρατα am Kreuz erschütterten Menge hinzu. Auch das Petrus-Evg berichtet § 25 solche Worte. Das Petrus-Evg gibt § 6f. die Worte der Jesus mißhandelnden Soldaten wieder usw. Ein deutliches Beispiel ist die Klage des Petrus nach der Verleugnung im Heliand V. 5013 – 22.

Nur selten ist das Umgekehrte zu konstatieren; so hat Lk im Interesse des glatteren Fortgangs der Erzählung gelegentlich die direkte Rede des Mk in Referat verwandelt (Lk 8, 29. 32 neben Mk 5, 8. 12), und ebenso stehen Mt 24, 1 und Lk 21, 5 neben Mk 13, 1.

So wird man in der Tat von einer gewissen Gesetzmäßigkeit sprechen dürfen und danach einzelne kritische Fälle beurteilen. So wird das ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς Mk 6, 34 in der Form ursprünglicher sein als das σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον Mk 8, 2, wenn 8, 2 auch darin ursprünglicher ist, daß das Mitleid Jesu auf die leibliche Not der Menge bezogen ist (s. S. 231f.). Wenn in der Gethsemane-Szene zwei Fassungen des Gebets Jesu nebeneinander stehen, Mk 14, 35 die indirekte und Mk 14, 36 die direkte, so wird man die erste für die primäre halten. Ebenso wird der Schrei Jesu Mk 15, 34 (ἐλωὶ κτλ.) eine sekundäre Interpretation von 15, 37 sein, wo einfach die Tatsache eines lauten Schreis erzählt wird. Danach wird man dann auch in der Instruktionsrede die Lk 10, 11 überlieferten Worte der weiterziehenden Missionare für eine sekundäre Fortbildung halten gegenüber Mt 10, 14, wo nur die Anweisung, den verstockten Ort zu verlassen und seinen Staub von den Füßen zu schütteln, erhalten ist.

Schon bei der Beschreibung des Stiles der Gleichnisse S. 203—208 ist auf gewisse Gesetze volkstümlicher Erzählungsweise hingewiesen worden, von denen auch hier die Rede sein muß. Das Gesetz der Wiederholung ist in solchen Fällen zu beobachten, wo entweder ein Auftrag oder Befehl in den gleichen Worten ausgerichtet wird, oder wo analoge Handlungen aufeinander folgend erzählt werden und zwar gern mit den gleichen oder fast gleichen Wendungen. Der zweite Fall ist in der Versuchungsgeschichte von Q (Mt 4, 1—11 Par.) zu beobachten. In der Verleugnungsgeschichte liegt wenigstens bei Lk 22, 54—62 eine ungefähre Gleichheit der Szenen vor. In der Gethsemane-Szene wird zwar auch dreimal hintereinander Jesu Beten und Rückkehr zu den Jüngern erzählt Mk 14, 32—42, jedoch ohne Wiederkehr der gleichen Wendungen. Die andere Form der Wiederholung, die des Botenauftrags, könnte man in den Berichten von der Vorbereitung des Einzugs und des letzten Mahles erwarten. Sie ist jedoch nur Mk 11, 2—6 angedeutet, während Lk 19, 30—34 durch die Wiederholung des ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει den Bericht strenger stilisiert.

Eine besondere Rolle spielen in der volkstümlichen Erzählung die Zahlen. Von der Verwendung der Dreizahl in den Gleichnissen war S. 207 schon die Rede. Auch sonst findet sie sich: dreimal wird Jesus

vom Teufel versucht (Mt 4, 1–11 Par.), dreimal betet er in Gethsemane (Mk 14, 32–42); dreimal verleugnet Petrus seinen Meister (Mk 14, 53f. 66–72 bzw. Lk 22, 54–62). Vielleicht darf man hier die dreimalige Wiederholung der Leidensweissagungen Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33f. nennen; vielleicht auch die Dreizahl der Vertrauten Mk 5, 37; 9, 2; 14, 33. Aus der apokryphen Tradition weise ich auf epist. apost. 10 (ed. C. Schmidt S. 38–41) hin: Martha und Maria melden nacheinander den Jüngern die Auferstehung Jesu, ohne Glauben zu finden; die Jünger glauben erst, als Jesus selbst als dritter kommt. Die spätere Tradition weiß von drei Hirten, die bei Bethlehem „von der Herrlichkeit des Herrn umleuchtet wurden" [1].

Von besonderer Bedeutung aber ist die Zweizahl. Zweimal werden zwei Jünger berufen Mk 1, 16–20. Zu je zwei sendet Jesus seine Missionare aus Mk 6, 7 bzw. Lk 10, 1. Zwei Jünger treten in der Szene der Zebedaidenfrage Mk 10, 35ff. und in der Geschichte von den ungastlichen Samaritern Lk 9, 51ff. auf. Zwei Jünger wandern nach Emmaus Lk 24, 13ff. Besonders interessant sind die Fälle, wo die zwei sichtlich nur Statisten sind. Solche Zweizahl der Statisten findet sich Mk 11, 2 und 14, 13 (Aussendung zur Vorbereitung des Einzugs und des letzten Mahles); zwei Selige erscheinen neben Jesus in der der Verklärungsgeschichte zugrunde liegenden Auferstehungsgeschichte Mk 9, 4; zwei Verbrecher werden mit Jesus gekreuzigt Mk 15, 27.

Offenbar wäre es falsch, diese Zweizahl auf ein mythisches Motiv zurückzuführen, wie Rendel Harris (Dioskurismus) [2] oder Clifford Pease Clark [3] es wollen. Vielmehr liegt hier ein durchaus volkstümliches Motiv der Erzählungsweise vor, beruhend wohl auf dem Bedürfnis der Anschauung bzw. der Symmetrie. Etwa links und rechts vom Helden, vom Altar, von der Tür usw. sieht man die Statisten stehen; man denke an die symmetrische Gruppierung von Bühnenbildern (etwa wenn der König von zwei Pagen oder zwei Rittern geleitet wird). Beispiele solcher Anschauungsweise zeigt in Fülle das Volkslied, z. B. „Zwei schneeweiße Tauben fliegen über mein Haus", oder in dem Liede „Nun reiten wir zum Tor hinaus" die Strophe:

„Und als er in die Kammer trat,
Zwei Lichtlein sah er brennen,
Zwei Mägdlein standen neben ihr (d. h. der verlassenen und gestorbenen
Und wollten sie beweinen." [Braut)

---

[1] Arkulf (um 670) bei Geyer, Itinera S. 258 (nach G. Dalman, Orte u. Wege Jesu [3] 1924, S. 49).

[2] Boanerges, Cambridge 1913.

[3] Numerical phraseology in Vergil, Princeton 1913.

Ferner: „Abends, wenn ich schlafen geh,
Vierzehn Engel bei mir stehn:
Zwei zu meiner Rechten,
Zwei zu meiner Linken,
Zwei zu meinen Häupten,
Zwei zu meinen Füßen,
Zweie, die mich decken,
Zweie, die mich wecken,
Zweie, die mich weisen
Zu den himmlischen Paradeisen"[1].

Aus der Antike erinnere ich an die zwei Schlangen, die dem Herakleskinde nahen (Vergil Aen. 8, 288; Pind. N. 1, 66; Theokr. 24, 26), ferner an die zwei Schlangen, die den Laokoon und seine Söhne erwürgen (trotz der Dreizahl der Personen! Verg. Aen. 2, 200ff.). Vergil kennt Aen. 8, 697 zwei Schlangen der Kleopatra, während Prosaschriftsteller nur von einer Schlange reden. Clark führt a. a. O. eine Menge Beispiele aus Vergil an, wo von Waffen, von Geschenken usw. in der Zweizahl die Rede ist. Interessanter für den Vergleich mit den synoptischen Fällen ist die schon von Wetstein zu Mk 16, 5 zitierte Stelle Dionys. Hal. ant. VI 13: ἐν ταύτῃ λέγονται τῇ μάχῃ ... ἱππεῖς δύο φανῆναι κάλλει τε καὶ μεγέθει μακρῷ κρείττους, ὧν ἡ καθ' ἡμᾶς φύσις ἐκφέρει, ... καὶ μετὰ τὴν τροπὴν τῶν Λατίνων ... ἐν τῇ Ῥωμαίων ἀγορᾷ τὸν αὐτὸν τρόπον ὀφθῆναι δύο νεανίσκοι λέγονται ... μήκιστοι καὶ κάλλιστοι καὶ τὴν αὐτὴν ἡλικίαν ἔχοντες ... οὓς μεταχωρήσαντας ἐκ τῆς ἀγορᾶς ὑπ' οὐδενὸς ἔτι λέγουσιν ὀφθῆναι.

Aus christlicher und jüdischer Tradition sind die zwei Engel bei der Himmelfahrt zu nennen Act 1, 10; ebenso erscheinen 2. Makk 3, 26 und 3. Makk 6, 18 zwei Engel. Zwei „Männer" tragen die himmlische Greisin Herm. vis. I 4, 2 empor. In der Petrus-Apokalypse erscheinen (Akhmimtext § 6) zwei Selige neben dem Auferstandenen. Zwei Boten schickt Kornelius Act 10, 7 an Petrus, und in der bei Fiebig, Jüdische Wundergeschichten S. 19f., Der Erzählungsstil der Evangelien S. 105 angeführten Geschichte schickt R. Gamaliel zwei Gelehrtenjünger zu R. Ḥanina ben Dosa. Auch die beiden Ölbäume, die Sach 4, 3 rechts und links von dem Leuchter stehen und V. 11—14 als die beiden Gesalbten gedeutet werden, die als Diener vor dem Herrn der Erde stehen, gehören hierher; vielleicht auch die beiden Äthiopier, die vit. Ad. et Ev. 36 neben Adam vor Gott knieen und dann als Sonne und Mond

[1] Vgl. zur Zweizahl die Beiträge von Fr. Neumann und E. Mogk bei H. Haas, Das Scherflein der Witwe 1922, S. 118. 120. 155f.

gedeutet werden[1]. Vielleicht gehen schließlich auch die beiden μάρτυρες Apk 11, 3ff., zu denen Bousset, Der Antichrist (1895), 139, 1 einige Parallelen bringt, irgendwie auf dies Motiv zurück; indessen will ich nicht behaupten, daß nicht in einzelnen Fällen auch besondere mythologische Motive die Zweizahl veranlaßt haben können[2].

Daß man von einer gewissen Gesetzmäßigkeit dieser Darstellungsweise reden kann, zeigen die Fälle, in denen ursprünglich nur von einem Statisten oder von einer unbestimmten Zahl die Rede ist, auf der nächsten Stufe aber von zweien berichtet wird. Mk 16, 5 erscheint ein Engel am Grabe; Lk 24, 4 sind es zwei geworden; auch das Petrus-Evg erzählt § 36, daß zwei Engel vom Himmel kommen, um Jesu Grab zu öffnen, und ähnlich der Cod. bobb. zu Mk 16, 4: et descenderunt de caelis angeli et surgit in claritate et viri duo simul ascenderunt cum eo. Entsprechend ist ohne Zweifel die Angabe Lk 7, 19, daß der Täufer zwei Boten an Jesus gesandt habe, eine Fortbildung der bei Mt 11, 2 erhaltenen Fassung von Q: πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. Danach ist dann offenbar auch zu beurteilen, wenn Mt 8, 28ff. aus dem einen Dämonischen von Mk 5, 1ff. zwei, Mt 20, 29ff. aus dem einen Blinden von Mk 10, 46ff. zwei geworden sind; und unter dem Zwang derselben Darstellungsweise wird Mt 9, 27ff. die Heilung zweier Blinder erzählen. Man würde danach auch die nazaräische Mt-Bearbeitung der Geschichte vom Reichen (s. S. 72) beurteilen, wenn nicht die fragmentarische Überlieferung ein sicheres Urteil verböte.

Ganz besonders lehrreich sind die Parallelen aus der bildenden Kunst. H. Prinz hat in seiner Altorientalischen Symbolik eine ganze Reihe von Darstellungen behandelt, in denen eine Figur, die man nur einmal erwarten sollte, zweimal dargestellt wird nach dem „Gesetz der formalen Reduplikation, das die babylonische Kunst beherrscht“ (S. 106; vgl. S. 107, 8 und die Beispiele S. 65f.: zwei Stiermenschen, die den Pfahl halten, auf dem die Sonnenscheibe aufliegt; 92: Gottheit auf zwei antithetisch voneinander abgewandt liegenden Tieren stehend usw.[3]. In der altchristlichen Kunst erscheint auf einer Sarkophag-

[1] Vgl. Arn. Meyer, Die Auferstehung Christi, 1905, 342f.

[2] Vgl. C. Clemen, Religionsgesch. Erkl. d. NTs[2] S. 144—146. — Die für den Erscheinungsbericht typische Zweizahl (vgl. J. Kroll, Beitr. zum Descensus ad inferos, Verz. d. Vorl. an d. Akad. zu Braunsberg 1922, S. 35, 3) wird aber in dem oben angegebenen Sinne zu verstehen sein.

[3] Vgl. noch Otto Weber, Altoriental. Siegelzylinder I 1920, S. 17. 23ff. 28f. 112. M. Dibelius, Die Lade Jahves 1906, S. 84f.

darstellung Daniel von zwei Löwen flankiert (Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie II 357f.), der zwölfjährige Jesus auf einer Elfenbeinplastik zwischen zwei Schriftgelehrten (ebenda 363f.). Auf zwei Mosaiken in Ravenna ist die Taufe Jesu nach diesem Schema dargestellt, indem Jesus zwischen dem Täufer und dem Flußgott abgebildet ist (ebenda 361f.); entsprechend befindet sich Jesus zwischen dem Täufer und einem bärtigen Mann auf einer Elfenbeinplastik (ebenda 366), zwischen dem Täufer und einem gewandhaltenden Engel auf einer Elfenbeinplastik und einem Fresko der Pontius-Katakombe (ebenda 367f. 374). Einige Beispiele aus späterer Zeit seien angefügt: aus dem einen Engel bei der Verkündigung der Maria sind in dem Gemälde des Filippo Lippi in der Münchener Pinakothek und des Andrea del Sarto im Pitti zu Florenz zwei geworden. Ein Musterbeispiel ist das Martyrium des hl. Sebastian von Pollajuolo (London, Nationalgalerie): je auf links und rechts verteilt: zwei Henker, den Pfeil auf den Bogen legend, zwei zielend, zwei nach dem Moment des Abschießens. Wie die zwei Engel unten auf Raffaels Sixtina (Dresden) jedem gegenwärtig sind, so befinden sich solche zwei Engel auf einer Menge von Adorationsbildern: zwei Engel geleiten die Maria zum hl. Bernhard, und zwei folgen ihr nach (Filippino Lippi in der Badia, Florenz), zwei Engel in Verrocchios Taufe Christi (Academia, Florenz), zwei Engel geleiten die Maria zum hl. Bernhard (Perugino, München, alte Pinakothek). Entsprechend sitzen zwei Frauen zu Häupten der hl. Fina, als der hl. Gregor ihr das Ende verkündet (Ghirlandajo in S. Gimignano). Die meisten der genannten und leicht zu vermehrenden Beispiele findet man bequem bei R. Hamann, Die Früh-Renaissance der italienischen Malerei, 1909.

Etwas anderes ist natürlich die in den Gleichnissen mehrfach beobachtete Gegeneinanderstellung von zwei Typen (s. S. 208). Aus dem erzählenden Stoff der Synoptiker wäre hier Maria und Martha zu nennen (Lk 10, 38–42) und die bei Lk 23, 39–43 erfolgte sekundäre Differenzierung der beiden Mitgekreuzigten in den verstockten und den bußfertigen Sünder.

III. Die Redaktion des Traditionsstoffes.

Eine prinzipielle Grenze zwischen der mündlichen und der schriftlichen Überlieferung gibt es nicht, und auch die Redaktion des Traditionsgutes setzt nicht erst mit der schriftlichen Fixierung ein[1]. Sofern in den vorigen Abschnitten von der Geschichte des Traditionsstoffes gehandelt wurde, ist deshalb auch zugleich von seiner Redaktion gehandelt worden. Geschah es dort wesentlich unter dem Gesichtspunkt, durch die Erkenntnis einer gewissen Gesetzmäßigkeit des Tradierens zu einer möglichst frühen Form des Traditionsgutes zurückzugelangen, so bleibt jetzt noch die Aufgabe, in kurzer Zusammenfassung den Vorgang der Redaktion als solchen zu beschreiben, jedoch mit einer bestimmten Einschränkung. Es soll nämlich nicht jede Veränderung, die der Stoff in der Geschichte der Redaktion erfahren hat, mehr dargestellt werden, sondern nur die redaktionellen Veränderungen, die die Folge der Sammlung des Stoffes gewesen sind, also die Geschichte der Redaktion, die in der Abfassung der synoptischen Evangelien ihren für uns greifbaren wesentlichen Abschluß gefunden hat. Auf der Komposition der Evangelien ruht also nunmehr das Hauptinteresse. Da sie aber nicht etwas prinzipiell Neues bringt, sondern nur vollendet, was mit der ersten mündlichen Tradition schon beginnt, so kann sie nur im organischen Zusammenhang mit der vor den Evangelien liegenden Geschichte des Stoffes betrachtet werden. Deshalb läßt sich aber auch die Betrachtung ohne spezialisierte Quellentheorien durchführen. Ich setze nur die sog. Zwei-Quellen-Theorie voraus. Daß Mk selbst schon schriftliche Quellen benutzt hat, und daß auch Mt und besonders Lk außer Mk und Q noch schriftliche Quellen vor sich gehabt haben, scheint mir zwar sicher zu sein[2], aber ich verzichte darauf, mit solchen Quellen als mit festen Größen zu rechnen, da im Grunde nicht viel daran liegt, ob dieser oder jener redaktionelle Vorgang, der der

[1] Siehe S. 7. 50. 92.

[2] Vgl. dazu M. Albertz, Die synoptischen Streitgespräche 1921, B. S. Easton, The Gospel before the Gospels S. 71 f. und besonders Arn. Meyer, Die Entstehung des Markus-Evangeliums, Festg. f. A. Jülicher 1927, S. 35—60. Wie Albertz mit Recht vermutet, daß Streitgespräche dem Mk gesammelt vorlagen (ob wirklich in zwei Sammlungen oder nur in einer, lasse ich dahingestellt), so muß man fragen, ob er auch eine Quelle vor sich hatte, in der Wundergeschichten gesammelt waren. Jedenfalls hat Joh eine σημεῖα-Quelle benutzt. Analogien dazu: vgl. Er. Groos, Das Vilâjet-Nâme des Haǧǧî Bektasch (Türk. Bibliothek 25) 1927, besonders S. 208 ff.

schriftlichen Überlieferung eigen ist, schon **vor** oder erst **in** unseren Evangelien stattgefunden hat, wenn die Sache auch nicht für alle Fälle gleich liegt. — Außerdem mache ich eine andere Einschränkung, insofern ich auf Vollständigkeit verzichte. Vollständigkeit würde in dieser Frage gesonderte Untersuchungen für die einzelnen Evangelien erfordern, bzw. sie wäre eine Aufgabe der Exegese. Hier kommt es mir nur darauf an, die Hauptgesichtspunkte klar zu stellen und zu illustrieren[1].

A. Die Redaktion des Redenstoffes.

1. Die Sammlung des Redenstoffes und die Redekompositionen.

Es wurde schon gezeigt, wie früh die Redaktion des Redenstoffes beginnt, wie ein Maschal an das andere gereiht wird und sich kleine Gruppen bilden. In der mündlichen Tradition ist solcher Gruppenbildung eine natürliche, wenn auch nie exakt zu bestimmende Grenze gesetzt, die erst in der schriftlichen Tradition überschritten werden kann. Aber auch in den schriftlichen Sammlungen sind die Prinzipien der Bildung größerer Einheiten zunächst keine andern, als sie es schon in der mündlichen Tradition waren, d. h. es kommt nur zu einer recht primitiven Aneinanderreihung einzelner kleiner Einheiten, wobei stoffliche Verwandtschaft oder äußere Ähnlichkeit (Stichwortdisposition) leitend ist und mitunter auch nur der Zufall waltet. Auf diese Weise kann es wohl zu verhältnismäßig umfangreichen „Reden", d. h. Sammlungen von Einzelstücken kommen, und in solchen kann auch wohl ein gewisser Gedankengang leitend sein. Aber es konnte nicht zu organischen Kompositionen, zu einheitlichen Reden, kommen, die von einem bestimmten Thema beherrscht und systematisch gegliedert sind, wenn nicht die Eigenart des alten Traditionsgutes völlig verändert werden sollte. Das ist zum Glück in den Synoptikern nicht geschehen. Wo es in gewissem Sinne geschehen ist, im Joh-Evg, handelt es sich eben nicht mehr um eine Fortsetzung der alten Überlieferung, sondern tritt etwas Neues in die Erscheinung.

Die primitive Stufe **zusammenhangsloser Aufreihung** von Herrenworten ist bei unsern Synoptikern noch deutlich zu erkennen.

---

[1] Die richtige Erkenntnis des Problems findet sich schon bei D. Fr. **Strauß**, Leben Jesu I (1835), § 80 S. 677—686. Eine Fülle wichtiger Beobachtungen, jedoch nicht unter formgeschichtlichem Gesichtspunkt verarbeitet, findet sich in den statistischen Sammlungen über die Arbeitsweise der einzelnen Evangelisten bei W. **Larfeld**, Die neutestamentl. Evangelien S. 251—344.

Solche Aufreihung erfolgte mitunter ohne irgendwelche Markierung. So ist Mk 9, 43—48 einfach durch καί an das Vorhergehende angereiht; dann folgt V. 49 durch γάρ und darauf V. 50a durch δέ angeschlossen, während V. 50b asyndetisch angefügt ist. Oder so ist Mk 10, 31 durch δέ mit dem Vorausgehenden verbunden.

Mitunter deutet ein καὶ ἔλεγεν gleichsam als Marke die Aufreihung an. Vielleicht hat hier ursprünglich einmal ein καὶ ἔλεγεν bzw. λέγει ὁ Ἰησοῦς gestanden, wie man es in der Spruchsammlung Pap. Ox. I liest. Wurde eine derartig angelegte Sammlung in ein Evangelium aufgenommen, so war es natürlich, daß ὁ Ἰησοῦς fortfiel und etwa das Präsens in ein Tempus der Vergangenheit umgesetzt wurde, und daß etwa nach dem Zusammenhang ein αὐτοῖς dazu trat. Die Formel ist bei Mk noch oft zu beobachten: 2, 27; 4, 21. 24. 26. 30; 6, 10; 7, 9; 9, 1 und etwas erweitert 7, 14; 8, 34.

Vielleicht ist auch das ἀμὴν λέγω ὑμῖν, das vielerwärts freilich ursprünglich mit dem betreffenden Worte zusammengehörte, manchmal eine solche Marke der Aufreihung, z. B. Mk 3, 28; wenigstens scheint es zu der Q=Fassung des Wortes nach Lk 12, 10 nicht gehört zu haben. So kann man auch Mk 10, 15; 11, 23; 13, 30 fragen, wo wenigstens jedesmal ein neues Herrenwort angereiht ist. Sicher scheint mir das διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν Mk 11, 24 eine solche Aufreihungsformel zu sein.

Noch Lk bedient sich solcher primitiven Aufreihungsformeln:

5, 36: ἔλεγεν δὲ καὶ παραβολὴν πρὸς αὐτούς, ähnlich 12, 16; 13, 6.
11, 5: καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς.
11, 9: κἀγὼ ὑμῖν λέγω.
12, 22: εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, vgl. 17, 22.
12, 54: ἔλεγεν δὲ καὶ τοῖς ὄχλοις.
14, 12: ἔλεγεν δὲ καὶ τῷ κεκληκότι αὐτόν usw.

Mt hat in solchen Fällen die Fiktion der zusammenhängenden Rede besser zu wahren gesucht, indem er überleitet durch folgende Wendungen:

δέ: 6, 1; 10, 17 (ursprünglich?); 11, 12 (ursprünglich?); 12, 43; 18, 15; 25, 31.
γάρ: 6, 14.
τότε: 25, 1.
οὖν: 5, 23; 6, 9; 7, 12 (ursprünglich?).
διὰ τοῦτο: 6, 25 (διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν); 12, 31; 18, 23.
πάλιν: 13, 45. 47.

Umständlichere Bildungen: 24, 43 (ἐκεῖνο δὲ γινώσκετε ὅτι); 25, 13 (γρηγορεῖτε οὖν ... γάρ, nach Mk 13, 35).

Sind die genannten Partikeln auch manchmal erst von Abschreibern eingefügt, so sind sie deshalb nicht minder charakteristisch.

Für die Motive, von denen die Aufreihung geleitet zu werden pflegt, seien einige Beispiele gegeben.

1. Sachordnung. Schon in Q waren offenbar allerlei kleine Stücke, die eine Beziehung zum Täufer enthielten, zusammengestellt: Mt 11, 2—19 ‖ Lk 7, 18—35, eine Gruppe, die dann von Mt und Lk erweitert worden ist. In Q waren offenbar die Worte über Wiedervergeltung und Feindesliebe mit den Worten vom Richten verbunden (Lk 6, 27—42 Par.), und es folgten die Worte vom Fruchtbringen,

vom Tatdienst und das Gleichnis vom Hausbau (Lk 6, 43—49 Par.). Schon in Q waren wohl der Pharisäerstreit und das Wort vom Rückfall verbunden (Lk 11, 14—26 Par.) usw.

Auch bei Mk ist solche Zusammenstellung ersichtlich. An das Streitgespräch über die Reinheit 7, 1—8 ist V. 9—13 das Wort über die äußerliche Gesetzeserfüllung, und V. 14—16 (—23) das Wort über die Verunreinigung angehängt. An das Gespräch mit dem Reichen 10, 17—22 sind Worte über den Reichtum (V. 23—27) und über den Lohn der Entsagung (V. 28—31) gefügt. An die eschatologische Rede 13, 3—27 hat Mk das Gleichnis vom Feigenbaum (V. 28f.) und dann noch allerlei Logien über die Parusie (V. 30—37) gereiht usw.

Mt hat in die Antithesen zur Gesetzesfrömmigkeit Kap. 5 nach dem Prinzip der Sachordnung V. 23f. die Mahnung zur Versöhnlichkeit eingefügt im Anschluß an das Thema des Tötens; ebenso V. 29f. die Worte über die Verführung im Anschluß an das Thema des Ehebruchs. Das Unser-Vater ist 6, 9—13 den Worten über das Gebet angereiht und jenem wieder das Wort vom Vergeben (6, 14f.) usw.

Lk hat z. B. einen Abschnitt über das Thema des Gebets gebildet: 11, 1—4 das Unser-Vater, 11, 5—8 die Parabel vom bittenden Freund, 11, 9—13 Mahnung zum Bittgebet. Er hat das Wort vom Erbstreit, die Geschichte vom reichen Kornbauern und die Logien vom Sorgen 12, 13—34 zusammengestellt und 12, 35—59 allerlei die Eschatologie betreffende Stücke gesammelt usw.

Solche Gruppenbildung wird sich bei den verschiedenen Arten des Redenstoffs in verschiedener Weise vollzogen haben. War der maschalartige Charakter der „Logien" (im engeren Sinn) wohl von Natur spröder gegen eine Gruppenbildung, so mußten sich die prophetischen Worte ihrer Natur nach leichter zu inhaltlich verwandten Gruppen zusammenfinden, wofern hier nicht gar zusammenhängende Stücke primär sind. Mt und Lk fanden schon in Q eine Sammlung von Makarismen vor, die Mt dann durch parallele, Lk durch antithetische Bildungen vermehrt hat. Ebenso haben schon die Weherufe gegen die Pharisäer in Q eine zusammengehörige Gruppe gebildet, die dann von Mt und Lk verschieden ausgestaltet wurde. Auch den Grundbestand der eschatologischen Rede hat Mk aus einer älteren Quelle übernommen. Auch unter den Gesetzesworten wird es primär zusammenhängende oder mindestens sehr früh zusammengewachsene Gruppen gegeben haben. So lag dem Mt 5, 21—37 ein Komplex von Antithesen zur Gesetzesfrömmigkeit vor, den er dann erweitert hat; so waren ihm auch die

Worte über die Frömmigkeitsübungen 6, 1—18 schon im Zusammenhang gegeben und sind von ihm dann bereichert worden. Auch die Missions-Instruktionen haben früh oder ursprünglich eine zusammenhängende Gruppe gebildet, die Mk exzerpiert hat, während Lk 10, 2—12 sie genau nach Q bringt und Mt 10, 9—16 den Q- und Mk-Text verbindet, wobei Lk wie Mt wieder allerlei verwandten Stoff hinzufügen.

2. Zusammenstellung nach formaler Verwandtschaft. Auf solcher beruht der Gleichnisabschnitt Mk 4, 1—32, dessen Grundlage eine schon dem Mk vorliegende kleine Sammlung gewesen zu sein scheint[1]. Mt hat Kap. 13 durch Hinzufügung neuer Gleichnisse den Abschnitt dann bedeutend erweitert. Zugleich mit der sachlichen ist auch die formale Verwandtschaft wohl bestimmend gewesen bei der Sammlung eschatologischer Gleichnisse Mt 24, 43—25, 30 (46). Auch bei kleineren Stücken machte sich offenbar öfter die formale Verwandtschaft geltend; so sind Lk 6, 36—37a die Worte über das Richten nicht nur durch die infolge sachlicher Assoziation hierher gestellten Stücke 6, 39f. (Blindenführer, Schüler und Meister), sondern auch durch die formal verwandten V. 37b. 38 (Imperativ mit καί consec.) vermehrt worden.

3. Zusammenstellung nach Stichwort. Die Stichwortdisposition, die schon in der israelitischen und jüdischen Literatur eine Rolle spielt, ist auch, wie längst erkannt, in der urchristlichen Spruchliteratur oft zu beobachten[2]. Besonders deutlich tritt sie Mk 9, 27ff. hervor, s. S. 160f. Ähnlich Mk 4, 21ff.: die Anfügung des Wortes vom Licht V. 21f. an das Gleichnis von der Saat ist wohl durch das Stichwort μόδιος veranlaßt, und dies hat wiederum wohl die Anhängung des Wortes vom Maß V. 24 nach sich gezogen. Jedenfalls ist dann weiter an V. 24 nach dem Stichwort καὶ προστεθήσεται ὑμῖν — oder, wenn dies mit D

[1] M. E. ist Mk 4, 10—12 eine redaktionelle Bildung des Mk (s. S. 215), in der die Überleitung steckt, die schon in der Quelle des Mk vom Sämannsgleichnis zu seiner Deutung geführt hatte. In V. 10 wird nach dem Sinn der Parabelrede überhaupt gefragt, und darauf antwortet V. 11f. Aber V. 13 setzt voraus, daß nach dem Sinn der eben erzählten Parabel gefragt worden ist. Die Frage in V. 10 muß also in der Quelle etwa gelautet haben wie Lk 8, 9. In V. 10 ist auch das ursprüngliche Subjekt des Fragens, οἱ περὶ αὐτόν, erhalten, zu dem Mk das σὺν τοῖς δώδεκα gefügt hat; natürlich stammt von ihm auch das ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας, s. u.

[2] Systematisch hat der katholische Theologe Thadd. Soiron unter diesem Gesichtspunkt die synoptische Spruchliteratur untersucht, und sein Buch, die Logia Jesu 1916, enthält trotz mancher Übertreibungen und falscher Konsequenzen viele richtige Beobachtungen. Einiges jüdische Vergleichsmaterial ist dort S. 159—163 angeführt.

zu streichen ist, nach μετρηθήσεται ὑμῖν — das Wort vom Haben und Bekommen V. 25 angereiht. Lk hat 14, 7—24 die durch rein äußerliche Beziehung auf ein „Gastmahl" verwandten Stücke V. 7—11 (von der Rangordnung), V. 12—14 (von den rechten Gästen), V. 15—24 (Parabel vom Gastmahl) zusammengestellt. Lk 11, 34—36 ist ad vocem λύχνος an das Bildwort vom Licht der Spruch über das Auge als des Leibes Licht gefügt usw. Wie bei solcher Redaktion der ursprüngliche Sinn der Worte oft verschoben und unkenntlich gemacht wurde, ist S. 99ff. 136f. gezeigt worden.

Ferner sind bei solcher Redaktion des Redenstoffes von den Sammlern gelegentlich Verstärkungen und Erläuterungen hinzugefügt worden. Noch sparsam bei Mk; man könnte z. B. fragen, ob die Wendung ὃς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω von ihm 4, 9. 23 angehängt ist. Die Tendenz der Überlieferung, solche Wendungen anzuhängen, ist jedenfalls deutlich; einige Handschriften fügen den Satz auch hinter Mk 7, 16 hinzu (wie er sich auch bei manchen Lk 12, 21 findet). Ähnlich ist Mk 9, 48 (ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν κτλ.) in einigen Handschriften schon hinter V. 43 und 45 als verstärkender Schlußsatz eingedrungen. Endlich wäre aus Mk das ἀκούετε 4, 3 und das ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε 7, 14 zu nennen.

Mehr an solchen redaktionellen Wendungen hat Mt eingefügt. In die Allegorie von den bösen Winzern schiebt er 21, 33 nach dem Muster von Mk 4, 3 ein ἀκούσατε ein. Das ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω hat er 11, 15 an die Worte über den Täufer als Elias und 13, 43 an die Deutung des Unkrautgleichnisses angehängt. Ähnlich hat er den Satz ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων verschiedentlich hinzugefügt: 8, 12; 13, 42. 50; 22, 13; 24, 51b; 25, 30. An das Wort vom Kommen des Menschensohns hat er 16, 27 (vgl. Mk 8, 38) die Fortsetzung gehängt: καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ. In die Pharisäerpolemik fügt er 23, 33 ein nach 3, 7 (Q) gebildetes Drohwort. Erläuterungen hat er mehrfach gebildet: 16, 11f. zum Wort vom Sauerteig; 12, 40 zum Wort vom Jonaszeichen; 23, 28 zum Wort von den getünchten Gräbern. Zu dem aus Mk übernommenen ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται fügt er 20, 23 kommentierend ὑπὸ τοῦ πατρός μου. (Ähnlich wird 16, 20 das Schweigegebot des Mk 8, 30: ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ erklärt: ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός. Auch vergleiche man Fälle wie 26, 68, wo zu dem προφήτευσον des Mk hinzugefügt ist: Χριστέ, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε; und 26, 73, wo Mt statt des καὶ γὰρ Γαλιλαῖος εἶ sagt: καὶ γὰρ ἡ λαλιά σου δῆλόν σε ποιεῖ.)

Auch Lk hat den Redenstoff mit Verstärkungen und Erläuterungen versehen. Harmlos sind kleinere Zusätze, die die Rede nachdrücklicher machen, wie das öfter zugefügte πλήν, das ὑποδείξω ὑμῖν 6, 47; 12, 5, das λέγω ὑμῖν 12, 4f. 8. 51; 14, 24; 15, 7. 10; 19, 26, Wendungen, die man natürlich nicht immer mit Sicherheit dem Lk zuschreiben kann. An das Wort ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς hat er 9, 60 angehängt: σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τ. θ. und entsprechend das ἵνα κἀκεῖ κηρύξω Mk 1, 38 umschrieben: εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τ. θ. 4, 43. Vgl. weiter Lk 9, 2. 11 mit Mk 6, 7. 34 und Lk 18, 11; 21, 31 mit Mk 10, 29; 13, 29. Auf derselben Stufe steht der kommentierende Zusatz εἰς μετάνοιαν zu dem (οὐκ) ἐλήλυθα καλέσαι 5, 32. Das Objekt der schenkenden Güte Gottes, das in Q (Mt 7, 11) allgemein als ἀγαθά bezeichnet ist, spezialisiert Lk 11, 13 als das πνεῦμα ἅγιον[1]. Statt des μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς von Q (Mt 6, 19) sagt Lk 12, 33 positiv: πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην. Die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer kommentiert auch er 12, 1. Dem Bildwort vom gespaltenen Reich fügt er 11, 18b an: ὅτι λέγετε ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλειν με τὰ δαιμόνια. So könnte auch der Satz in der Pharisäerpolemik 11, 48b: ὅτι αὐτοὶ μὲν ἀπέκτειναν αὐτούς, ὑμεῖς δὲ οἰκοδομεῖτε seine Arbeit sein. Zwischen die Worte über die Plötzlichkeit der Parusie hat er 17, 25 eingeschoben: πρῶτον δὲ δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης. 20, 34 – 36 hat er die Antwort auf die Sadduzäerfrage mit allerlei erklärenden Zusätzen ausgestattet. Endlich hat er in der Parusierede allerlei Erläuterungen angebracht: 21, 8 (καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικεν). 11 (Vermehrung der Vorzeichen). 15 (die Wirkung der geistgewirkten Verteidigungsrede). 20 – 24 (die Beziehung auf die Ereignisse des jüdischen Krieges). 26 (die Angst der Erdbewohner). 28 (ein Wort der Ermunterung) u. a.

Ich habe in dieser Übersicht nur die im engeren Sinn als redaktionell zu bezeichnenden Zusätze und Modifikationen angeführt, die mit großer Sicherheit auf die Evangelisten zurückzuführen sind; im übrigen ist früher Ausgeführtes zu vergleichen (s. S. 91 – 99. 137f. 158f.). Die erklärenden Zusätze zu den Gleichnissen habe ich hier außer Betracht gelassen (s. S. 200f. 213f.), ebenso die Änderungen, denen der Redenstoff aus anderen Motiven unterworfen war, die nicht eigentlich als redaktionell im engeren Sinn zu bezeichnen sind; diese sind früher ausführlich behandelt (s. S. 97f. 133f. 158f. 162).

[1] Über diese Änderung des Lk vgl. H. v. Baer, Der Heilige Geist in den Lukasschriften 1926, S. 152; daß die Änderung eine „geringfügige" sei, sage ich nicht.

Die vor Mt und Lk liegenden Stufen der Sammlungen des Redenstoffes können wir nur erschließen; immerhin läßt sich eine von Mt und Lk benutzte Quelle, die Q genannte Spruchsammlung, mit einer gewissen Sicherheit rekonstruieren[1]. In unserem Zusammenhang liegt ein Interesse nicht vor, ihren Umfang und ihre Ordnung genauer zu bestimmen, nachdem die Art solcher Sammlung, innerhalb deren Q eben ein Stadium darstellt, deutlich geworden ist. Nur das mag hervorgehoben werden, daß Q offenbar mit eschatologisch-apokalyptischen Worten schloß. Dazu erinnere ich an das freilich auch schon oft Gesagte, daß eine solche Quelle ihrer Art nach zu Erweiterungen leicht Anlaß bot und sicher in verschiedenen Fassungen weiterüberliefert wurde. Vor allem ist eines nicht zu vergessen: solche redaktionelle Bearbeitung nahm von da ab einen neuen Charakter an, als sie sich auf hellenistischem Boden vollzog. Daß Q, ursprünglich aramäisch verfaßt, verschiedentlich ins Griechische übersetzt wurde, muß man daraus schließen, daß es dem Mt und Lk offenbar in verschiedenen Übersetzungen vorgelegen hat[2]. Wie mit der Übersetzung, so hat man naturgemäß auch mit einer Bearbeitung in irgendwelchem Maß zu rechnen; es kann sich also in dem überwiegend aus der palästinensischen Gemeinde stammenden Spruchgut auch gelegentlich hellenistisches Gut finden. Dazu scheint mir in erster Linie Mt 11, 25–27 || Lk 10, 21f. mindestens teilweise zu gehören (s. S. 171f.). Ebenso möchte ich es von der Versuchungsgeschichte vermuten, denn ihr Motiv scheint für das hellenistische Christentum charakteristisch zu sein (s. S. 270–275). Es kommt dazu, daß die Versuchungsgeschichte auch stilistisch aus dem Rahmen des in Q gesammelten Spruchgutes herausfällt. Auch die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum Mt 8, 5–13 || Lk 7, 1–10 muß vielleicht hierher gerechnet werden. Im übrigen verweise ich auf die früher angestellten Erwägungen über den palästinensischen oder hellenistischen Ursprung des Redenstoffes (s. S. 49f. 57f. 63f. 166ff. 176).

Mt und Lk sind nun bekanntlich im allgemeinen so verfahren, daß sie den Redenstoff von Q mit dem von Mk gebotenen Stoff ver-

[1] Vgl. etwa außer den Einleitungen in das NT von Holtzmann und Jülicher: C. Weizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte[2] 1901; P. Wernle, Die synoptische Frage 1894; A. Harnack, Sprüche und Reden Jesu 1907; G. H. Müller, Zur Synopse (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 11) 1908; J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien[2] 1911; B. H. Streeter, The four Gospels 1924, S. 271–292.

[2] Vgl. A. Jülicher, Einleitung in das NT[7] 1931, S. 340f.; J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien[2] 1911, 59f.

bunden haben. Sie unterscheiden sich dabei aber insofern, als Mt den Stoff von Q in der Regel einfach in den von Mk gebotenen Aufriß einfügt und so durch die Addition des Redenstoffes von Q und Mk große Redenkomplexe gestaltet wie die Missionsrede, die Gleichnisrede, die Pharisäerrede usw. Auch aus anderen Quellen geflossenes Redengut bringt Mt in solchen Komplexen unter, sodaß die großen „Reden" Jesu für sein Evangelium charakteristisch sind. Lk dagegen hat in der Regel den Stoff von Mk und Q getrennt gehalten und bringt auf diese Weise zwei Missionsreden, zwei Pharisäerreden usw. Es handelt sich jedoch nur um Gradunterschiede; denn Redekompositionen fehlen auch bei Lk nicht; solche sind z. B. die Gastmahlsrede 14, 7—24, die Rede von der Nachfolge 14, 25—35, vom Verlorenen 15, 1—32 oder die Kompositionen 12, 13—34 (die Stellung zu den Gütern dieser Welt) und 12, 35—59 (eschatologische Stücke) usw.

2. Die Einfügung des Redenstoffes in den Erzählungsstoff.

Die Einfügung des Redenstoffes in den Erzählungsstoff hat sich in verschiedener Weise vollzogen, und dabei hat der Redenstoff wieder z. T. Veränderungen erlitten. Ein Teil des Redenstoffes, die Apophthegmata, war von vornherein dazu geeignet, seinen Platz in einer erzählenden Darstellung von der Wirksamkeit Jesu, sobald diese ein Bedürfnis wurde, zu erhalten. Denn in den Apophthegmata lagen ja Worte Jesu vor, die in geschichtlichen Situationen gesprochen waren und sich also einer Geschichtserzählung leicht einfügten. Der andere Redenstoff war nicht so unmittelbar zu verwerten; für ihn mußte eine Situation im Leben Jesu gefunden werden, in der er zeitlich und örtlich fixiert werden konnte[1]. Wie angedeutet, hat Mt das vielfach so erreicht, daß er den Redenstoff in Situationen einfügte, die ihm der Mk-Text bot; doch hat er auch gelegentlich von sich aus Situationsangaben geschaffen wie 5, 1 für die Bergpredigt und 9, 35 f. für die Instruktionsrede. Zu diesem Mittel mußte besonders Lk greifen, da er auf die Einfügung des Redenstoffes in den Mk-Zusammenhang in der Art des Mt verzichtete und seine Quellen, Mk, Q und was er sonst benutzte, abwechselnd nebeneinanderstellte. Diese Methode, eine Situation für den Redenstoff zu schaffen, ist aber schon bei Mk zu beobachten und war zweifellos schon vor ihm üblich, und zwar konnte man dabei auf verschiedene Weise verfahren. Schon S. 64 f. ist gezeigt, von welcher Bedeutung hier

[1] Das hat auch M. Kähler deutlich gesehen; vgl. Der sog. histor. Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, S. 192, 1.

der Typus des Apophthegma war, indem freier Redenstoff teils an vorhandene Apophthegmen angefügt wurde, teils nach ihrer Analogie zu neuen Apophthegmen gestaltet wurde. Nachdem das Grundsätzliche klargestellt ist, soll hier noch das individuelle Verfahren der drei Synoptiker beschrieben werden.

a) Markus.

An offenbar von der Tradition gegebene Apophthegmata sind angereiht:

2, 21f. (Bildworte vom Kleid und Wein) an 2, 19f. (Fastenfrage).
2, 27f. (Sabbatsprüche) an 2, 23—26 (Ährenausraufen).
3, 27 und 28f. (vom Starken, Lästerung des Geistes) an 3, 22—26 (Beelzebulstreit).
7, 9—13 (Korban) an 7, 1—8 (Händewaschen).
10, 23—27 (über den Reichtum) an 10, 17—22 (Frage des Reichen).

Anderwärts sind selbständige Szenen gebildet, die freilich z. T. auch nur Anhänge an gegebene Apophthegmen sind. So heißt es 7, 14: καὶ προσκαλεσάμενος πάλιν τὸν ὄχλον ἔλεγεν αὐτοῖς. Dieselbe Regiebemerkung findet sich 8, 34. Ebenso muß Mk, da er den Anfang des Apophthegmas 3, 22 weggebrochen hat (s. S. 10f.), für die Worte V. 23ff. eine Einleitung bilden, und sie lautet ebenfalls: καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἔλεγεν. Endlich ist diese Formel 10, 42 verwendet, um das Wort vom Dienen mit der Zebedaidenszene zu verknüpfen. Eine Analogie dazu ist 10, 23: καὶ περιβλεψάμενος ὁ Ἰησοῦς λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. Unklar ist 9, 35: καὶ καθίσας ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα, wo das Motiv des Herbeirufens zu einem andern Einleitungsmotiv hinzugetreten ist.

Die letzten Fälle gehören schon zu einer dem Mk eigentümlichen Gruppe von Szenen, den Jüngerbelehrungen, die sich an Apophthegmata wie an andere Geschichten anschließen oder auch ganz selbständig gebildet sind. Sie enthalten z. T. Logien, z. T. auch anderes Redegut, nämlich esoterische Belehrungen.

Solche Szenen sind z. T. durch eine Frage der Jünger eingeleitet:

4, 10—13: καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας, ἠρώτων αὐτὸν . . . τὰς παραβολάς (s. S. 351, 1).
7, 17—23, nach dem Reinheitsspruch: καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς οἶκον . . . ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ . . .
9, 28f., nach der Heilung des epileptischen Knaben: καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ' ἰδίαν ἐπηρώτων αὐτόν . . .
10, 10—12, nach dem Streit über die Ehescheidung: καὶ εἰς τὴν οἰκίαν πάλιν οἱ μαθηταὶ περὶ τούτου ἐπηρώτων αὐτόν . . .
13, 3ff.: καὶ καθημένου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν . . . ἐπηρώτα αὐτὸν κατ' ἰδίαν Πέτρος . . .

Dazu gehören auch die Jüngerfragen 9, 11—13 (beim Wege vom Verklärungsberg) und 10, 28 (Frage des Petrus nach dem Lohn für die Nachfolge), nur mit dem Unterschied, daß hier nicht eine neue Szenerie mit der Jüngerfrage beginnt.

An anderen Stellen bildet ein Jüngerdialog oder -streit den Anlaß zur Anhängung von Logien[1]:

[1] Sehr häufig findet sich dies Redaktionsmittel in der buddhistischen Tradition, etwa in der Form: „Eines Tages begannen nun die Mönche in der Lehrhalle ein Gespräch . . . Da kam der Meister hinzu und fragte . . .“ Beispiele in Buddhist. Märchen (Märchen d. Weltlit.) S. 31. 234. 293. 297. 308. 315. 332. 347.

9, 33ff.: καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπηρώτα αὐτούς· τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε; ...
8, 16—21: καὶ διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχουσιν ...
10, 41: der Jüngerstreit wegen der Zebedaidenbitte dient als Übergang.

Dazu ist auch 10, 26 zu rechnen: nach dem Wort über die Reichen führt die Wendung οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες πρὸς ἑαυτούς ... zur Anfügung eines neuen Spruches.

In manchen Fällen wird das Gespräch bzw. das Wort Jesu durch eine Frage Jesu selbst eingeleitet:

8, 27b—30: καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητοὺς αὐτοῦ λέγων αὐτοῖς· τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι;
9, 33ff. mit dem Motiv des Jüngerdialogs kombiniert s. o.
12, 35—37: Einleitung der Davidsohnfrage.

Ohne einen besonderen Anlaß sind die Szenen eingeleitet, die rein esoterische Belehrung enthalten, wie die Leidensweissagungen:

8, 31: καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι ...
9, 30—32: κἀκεῖθεν ἐξελθόντες παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας ... ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ...
10, 32—34: ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα ... καὶ παραλαβὼν πάλιν τοὺς δώδεκα ἤρξατο αὐτοῖς λέγειν ...

Dazu gehört ferner die Einleitung des Schweigegebots nach der Verklärung 9, 9: καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους διεστείλατο αὐτοῖς ...

Außerdem liegen bei Mk einige Szenen vor, die in höherem Grade Analogiebildungen zu den Apophthegmata sind; sie sind teils von ihm selbst, teils schon von Vorgängern gebildet worden. Sie sind z. T. schon früher analysiert.

2, 6—10: zum Wort vom Recht der Sündenvergebung ist als Rahmen eine überlieferte Wundergeschichte benutzt.
2, 15—17: die Szene des Zöllnermahles als Einleitung zum Worte vom Arzt.
6, 7—13: καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν als Einleitung zur Missionsrede.
8, 11—13: καὶ ἐξῆλθον οἱ Φαρισαῖοι καὶ ἤρξαντο συνζητεῖν αὐτῷ ... als Einleitung zur Verweigerung des Zeichens.
8, 14: καὶ ἐπελάθοντο λαβεῖν ἄρτους ... als Einleitung des Wortes vom Sauerteig.
12, 37b. 38a: καὶ ὁ πολὺς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως als Einleitung der Pharisäerpolemik.

Die Motive zu den verschiedenen Einleitungsbildungen sind z. T. überlieferten Apophthegmen entnommen. So stammen die Einleitungen 2, 6ff. 15ff.; 8, 11ff. aus der traditionellen Szene des Pharisäerstreits. Für 9, 33ff. sind zwei Motive verwertet: 1. das Motiv des Streites um den Vorrang, das aus 10, 35ff. stammt, 2. das Motiv des Kindes, das aus 10, 13ff. entnommen ist. Die Szene ist denn auch recht unklar ausgefallen, sofern man sich auf den Text verlassen kann, an dem viel herumgebessert worden ist.

In manchen Fällen bedürfen solche Bildungen einer Zusammenfassung am Schluß oder einer Rücklenkung zum Anfang; doch ist dies Bedürfnis bei Mk noch wenig ausgeprägt.

3, 30: ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.
4, 33f.: Abschluß der Parabelrede.
6, 12f.: Ergebnis der Missionsrede.

In all diesen Fällen handelt es sich um Redaktionsarbeit des Mk (oder seiner Vorgänger), die den früher beobachteten Prozeß der Neubildung apophthegmatischer Stücke fortsetzt und den teils überlieferten, teils neu produzierten Redenstoff in einer Weise bearbeitet, die ihn geeignet macht, sich einer Erzählung des Lebens Jesu einzufügen. Man darf in solchen Situationsangaben nicht alte Überlieferung sehen, und das ist ganz klar, wenn man — wie es methodisch gefordert ist — nicht den einzelnen Fall isoliert betrachtet, sondern im Zusammenhang mit den analogen Fällen. Im übrigen hat Mk sich starker redaktioneller Eingriffe in das tradierte Gut enthalten; über gewisse redaktionelle Bemerkungen, die aber nicht die Einfügung des Redenstoffes in die Erzählung betreffen, s. S. 352. Zu den esoterischen Belehrungen hat Mk Bemerkungen über den Jüngerunverstand gefügt 9, 10. 32 und dies Motiv 8, 32 zu einem symbolischen Dialog zwischen Jesus und Petrus gestaltet.

Es ist nützlich zu beobachten, wie in solcher Redaktionstätigkeit eine feste Terminologie wirksam ist. Im folgenden Überblick sind die Stellen in Klammern gesetzt, an denen der betreffende Ausdruck in einem redaktionellen Stück anderer Art vorkommt:

προσκαλεῖσθαι: die Jünger sind Objekt: (3, 13;) 6, 7; (8, 1;) 10, 42; (12, 43).

Andere Objekte: 3, 23; 7, 14; 8, 34.

φωνεῖν: 9, 35 (die Jünger sind Objekt).

παραλαμβάνειν: (9, 2;) 10, 32; (14, 33), vgl. Pap. Ox. V 840, 7 (kleine Texte 31, 4). Ähnlich 10, 23: περιβλεψάμενος und 10, 27 ἐμβλέψας; diese Termini sind der alten Tradition entnommen: 3, 5. 34; 10, 21, wo gleiche Wendungen zur Einführung des Jesuswortes dienen; doch ist vielleicht schon 3, 34 redaktionelle Bildung. Das Haus ist in der Regiekunst des Mk die typische Kulisse, wenn nach einer vor dem ὄχλος spielenden Szene eine geheime Jüngerbelehrung folgen soll: 7, 17; 9, 28; 10, 10; (sonst in redaktionellen Stücken 2, 15; 7, 24; 9, 33). Dagegen gehört es 2, 1; 3, 20 wohl zur alten Tradition.

Der Weg ist die Szenerie: 8, 27; 10, 17. 32 und 9, 33 als Nebenmotiv. Dem entspricht als Situationsangabe das παρα- bzw. διαπορεύεσθαι: (2, 23;) 9, 30; bzw. das ἀνα- oder καταβαίνειν: 10, 32; 9, 9.

Charakteristisch ist, daß in den alten Apophthegmen der Anlaß zur Äußerung an Jesus herangebracht wird, während in den sekundären Bildungen Jesus meist selbst die Initiative ergreift. Vgl. 9, 33 mit 10, 35; 9, 36 mit 10, 13; 7, 14 mit 7, 5; 10, 23 mit 10, 17; ferner 8, 27; 12, 35 und die esoterischen Belehrungen 8, 31; 9, 9. 30; 10, 32. Doch ist z. B. in der Form der Jüngerfrage die alte apophthegmatische Form gewahrt (s. S. 65. 69f.).

b) Matthäus.

Mt hat diese Redigierung des Redenstoffes fortgesetzt. Er reproduziert die Jüngerfragen des Mk außer Mk 10, 10. Nur läßt er 24, 1 (gegen Mk 13, 1) alle Jünger statt des einen fragen und 15, 15 (gegen Mk 7, 17) den Petrus statt der μαθηταί. Von sich aus bildet er Jüngerfragen 15, 12; 19, 10 (hier ist Mk 10, 24. 26 das Muster) und 18, 21 (Petrus als Frager). Einmal bildet er eine Frage Jesu selbst: 13, 51.

Andere einleitende Szenen:

5, 1: Einleitung zur Bergpredigt. Schon in Q muß freilich ein kleiner einleitender Satz gestanden haben, in dem wohl die μαθηταί als Hörer genannt waren, wie

Lk 6, 20 zeigt und die Tatsache, daß auch Mt 5, 1 die μαθηταί nennt, obwohl ihm als Hörer nach 7, 28 die ὄχλοι vorschweben. Aber die umständliche Einleitung und die Nennung des Berges stammt offenbar von Mt (vgl. Lk 6, 20).

9, 35 f.: Einleitung der Missionsrede (wohl mit Benutzung von Mk 6, 6b. 34).

11, 20: Einleitung des Wehes über die galiläischen Städte.

Übergangsbildungen (s. hierzu auch S. 95):

10, 5a: τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς κτλ. (Wiederaufnahme von 10, 1 = Mk 6, 7 nach dem dazwischen geschobenen Apostelkatalog).

10, 26: μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς zur Verbindung von zwei Quellenstücken.

15, 14: ἄφετε αὐτούς als Übergang zu einem neuen Logion.

Abschlußbildungen:

7, 28 f.: der Eindruck der Bergpredigt (mit Benutzung von Mk 1, 22).

11, 1: Abschluß der Missionsrede (καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα μαθηταῖς αὐτοῦ . . .).

12, 45: οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ als Schluß des Wortes vom Rückfall.

13, 51 f.: Abschluß der Gleichnisrede durch ein mittels einer Frage (s. o.) angehängtes Logion.

15, 20b: Abschluß des Gesprächs über die Reinheit.

17, 13: Schluß des Gesprächs nach der Verklärung; die Jünger erkennen, daß Jesus im Täufer den Elias sieht.

Vor allem sind ja die typischen Schlußformeln bekannt, mit denen Mt nach der Reproduktion des Redenstoffes aus Q wieder zum Mk-Text überleitet: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους 7, 28; 13, 53; 19, 1; 26, 1 (vgl. schon 11, 1)[1].

c) Lukas.

Lk folgt z. T. der alten Methode, Redestücke an überlieferte Apophthegmen anzuhängen. So ist die Erzählung vom reichen Kornbauern 12, 16—21 an ein Apophthegma gehängt, so bildet das Apophthegma von der Buße 13, 1—5 die Einleitung zum Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum, so ist 10, 25 ff. die Frage nach dem höchsten Gebot als Rahmen für die Geschichte vom barmherzigen Samariter benutzt (s. S. 21).

Meist aber hat Lk selbständig Einleitungen gebildet, deren Motive er oft einfach den Worten, die er bringen wollte, entnahm. Wie er 3, 15 aus den folgenden Täuferworten zu diesen eine Einleitung geformt hat (die Stimmen des Volks, ob der Täufer der Messias sei), so hat er es im weiteren Verlauf mit den Jesus-Worten gemacht. Nach diesem Rezept versieht er 10, 1 die Missionsrede von Q mit einer Einführung, und die Rückkehr der Jünger muß dann 10, 17 als Situation für neue Logien dienen. Für das Unser-Vater muß 11, 1 die Situation des betenden Jesus und daran anschließend die Bitte der Jünger als Hintergrund dienen. Die Pharisäerrede aus Q wird durch die Gastmahlsituation und das Motiv des Händewaschens (nach Mk 7, 1 ff.?) eingeleitet 11, 37. Die Reisesituation und die Frage, εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι, dient als Hintergrund für das

[1] Offenbar fand Mt diese Formel in Q als Überleitung von der Bergpredigt zur Geschichte vom Centurio; denn Mt 7, 28 entspricht Lk 7, 1; vgl. B. H. Streeter, The four Gospels S. 262; E. v. Dobschütz, ZNW 27 (1929), S. 341.

Wort von der engen Pforte 13, 22. Das Gastmahl muß 14, 1ff. wie für die Heilung des Wassersüchtigen, so für die Worte von der Rangordnung, von den rechten Gästen und die Gastmahlparabel als Situation dienen; die Reisesituation wieder 14, 25 für die Worte von der Nachfolge. Die Gleichnisse vom Verlorenen werden 15, 1ff. eingeleitet durch die Angabe vom Zulauf der Zöllner und Sünder und dem Anstoß der Pharisäer daran, daß Jesus mit ihnen ißt (! nach Mk 2, 16). Die Bitte der Jünger πρόσθες ἡμῖν πίστιν leitet 17, 5 das Wort vom Glauben ein. Nach Art der griechischen Philosophen-Apophthegmata ist 17, 20 das Wort vom Kommen der Gottesherrschaft eingeleitet. Die Angabe des Zwecks — πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐνκακεῖν — führt, wohl falsch verallgemeinernd, die Parabel vom gottlosen Richter ein 18, 1ff. Und vor der Geschichte vom Pharisäer und Zöllner heißt es: εἶπεν δὲ καὶ πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιποὺς τὴν παραβολὴν ταύτην 18, 9. Und 19, 11 wird die Parabel von den anvertrauten Geldern eingeleitet durch die Notiz, Jesus sei dicht vor Jerusalem gewesen, und man habe erwartet, daß die Gottesherrschaft alsbald kommen werde; wie Lk hier die Wendung ἀκουόντων δὲ αὐτῶν ταῦτα gebraucht, so ändert er 20, 45 die einfache Einleitung des Mk (12, 38) zur Pharisäerrede in ἀκούοντος δὲ παντὸς τοῦ λαοῦ εἶπεν ... Für die Warnung vor dem Ehrgeiz muß Lk, da er die Zebedaidenfrage nicht bringt, eine neue Einleitung schaffen 22, 24, zu der er das Motiv aus 9, 46 (= Mk 9, 33f.) entnimmt. Vielleicht ist auch 22, 35, die Einleitung zum Wort von den Schwertern, eine Bildung des Lk; es wäre dann eine rechte Verlegenheitsbildung.

Von den Einleitungen kaum zu unterscheiden sind die Übergangsbildungen. Daß Lk oft noch die primitiven Aufreihungsformeln benutzt, ist S. 349 gezeigt. Daneben aber finden sich kunstvollere Wendungen. Das Wort von den seligen Augenzeugen ist 10, 23 an die vorhergehenden Worte durch die Wendung angeschlossen: καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς κατ' ἰδίαν εἶπεν. 11, 29 heißt es als Überleitung: τῶν δὲ ὄχλων ἐπαθροιζομένων ἤρξατο λέγειν ... Eine ähnliche Bildung führt 12, 1 von der Pharisäerrede zur Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer. Als Übergang vom Apophthegma vom Erbstreit zur Erzählung vom reichen Kornbauern hat Lk das Herrenwort 12, 15 (Warnung vor der πλεονεξία) gebildet. 12, 41 führt eine Frage des Petrus vom Gleichnis vom Dieb zu dem vom treuen und untreuen Knecht. Die Bemerkung, daß Jesus das Verhalten der Gäste beobachtet habe, leitet von 14, 1—6 zu V. 7—12; durch ἔλεγεν δὲ καὶ τῷ κεκληκότι αὐτόν ist dann V. 12—14 angereiht, und als Übergang zur Gastmahlparabel dient 14, 15 schließlich ein überliefertes Wort (μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. θ.), das einem Tischgenossen in den Mund gelegt ist. Das polemische Wort gegen die Pharisäer 16, 15 ist mit der Bemerkung über das Murren der Pharisäer wegen der vorangehenden Mammon-Worte eingeleitet 16, 14. Eine Jüngerfrage dient 17, 37 als Übergang von der eschatologischen Rede zum Wort vom Aas und den Adlern (s. hierzu auch S. 95).

Wie der Überblick zeigt, sind gewisse Motive in solchen Bildungen typisch; ich zähle sie auf und nehme dabei zur Vollständigkeit die analogen Situationsangaben hinzu, die Lk auch für andere als Redenstücke gebildet hat.

Der betende Jesus: 6, 12; 9, 18; 11, 1 (nach Mk 1, 35).

Die Gastmahlssituation (außer 5, 29, wo Lk Mk 2, 15 reproduziert): 7, 36; 11, 37; 14, 1; und zwar ist Jesus hier immer bei einem Pharisäer zu Tisch.

Das Schematische der Angabe ist also ganz deutlich; denn für die Streitrede gegen die Pharisäer ist die Situation 11, 37 höchst ungeeignet, und zudem spielen 11, 37; 14, 1 nach dem Aufriß des Lk in Samaria.

Jesus in der Synagoge (abgesehen von den Stellen, wo Lk den Mk reproduziert): 4, 15; 13, 10.

Jesus auf der Wanderschaft durch Städte und Dörfer: 5, 12; 7, 11; 8, 1; (10, 1).

Jesus auf der Reise nach Jerusalem: 9, 57; 10, 38; 13, 22; 14, 25; 17, 11; 18, 35; 19, 1. 11 (Mk 9, 30; 10, 17. 32. 46 sind dabei mehr oder weniger Vorbild gewesen).

Das Motiv der Frage und Bitte, wobei nicht stets die Jünger die Redenden sind: die Jünger teilen etwas mit, bitten oder fragen: 10, 17; 11, 1; 12, 41 (Petrus); 17, 5. 37.

Äußerungen anderer sind der Anlaß: 11, 45; 13, 23; 14, 15; 15, 2; 17, 20. So ist auch für das Redestück 3, 11—14 eine Frage der ὄχλοι an den Täufer 3, 10 als Einleitung vorausgeschickt.

Jesus von Volksmengen umgeben: 5, 1; 7, 11; 8, 4 (Erweiterung der Mk-Vorlage); 11, 27. 29; 12, 1; 14, 25; 19, 48; 20, 1; 21, 38.

Die Gedanken oder das Verhalten der Anwesenden dient als Anlaß, ohne daß eine Formulierung in direkter Rede gegeben ist: 11, 38; 14, 7; 16, 14; 18, 9; 19, 11; 22, 24.

Charakteristisch für Lk ist, daß ihm oft die von der Tradition schon gebotene Einleitung nicht genügt, weil sie noch nicht für die von ihm beabsichtigte Verknüpfung in einen größeren Zusammenhang ausreicht. Er erweitert die Einleitungen in solchem Fall. So fügt er 4, 1 zur Einführung der Versuchungsgeschichte hinzu, daß Jesus voll des heiligen Geistes vom Jordan zurückkehrte. (Entsprechend ändert er das redaktionelle Stück Mk 1, 14f., das zwischen Versuchung und öffentlichem Auftreten verbindet 4, 14f., indem er, auf 4, 1 zurückgreifend und 4, 18: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ vorbereitend, sagt: καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος ...[1]) In der Szene der Täuferfrage stellt er Jesus in seiner Heiltätigkeit dar 7, 21. Für das Petrus-Bekenntnis genügt ihm die Frage Jesu als Einleitung nicht; er fügt 9, 18 das Motiv des betenden Jesus hinzu. 20, 20 hat er die Mk-Vorlage (Mk 12, 13) bedeutend erweitert, um die hinterhältige Absicht der nach dem Zensus fragenden Pharisäer zu charakterisieren und ihren Verrat Jesu an die Römer vorzubereiten.

Eigentümlich sind an zwei Stellen Unterbrechungen der Rede, die Lk eingeschaltet hat, damit der Leser das Bewußtsein an die konkrete Situation behält. So läßt er 11, 45 die Pharisäerrede durch die Bemerkung eines Hörers unterbrechen: διδάσκαλε, ταῦτα λέγων καὶ ἡμᾶς ὑβρίζεις. Ähnlich ist 20, 16b vor die Anwendung der Allegorie von den bösen Winzern der Ausruf der Hörer μὴ γένοιτο eingeschoben.

Endlich hat natürlich auch Lk Abschlüsse gebildet. So heißt es 3, 18 nach der Täuferpredigt: πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἕτερα παρακαλῶν εὐηγγελίζετο τὸν λαόν. 11, 53f. ist der Eindruck der Pharisäerrede geschildert: die Wut und die bösen Absichten der Gescholtenen. Nach der Zensus-Frage 20, 26 wird Mk 12, 17 verstärkt: καὶ οὐκ ἴσχυσαν ἐπιλαβέσθαι αὐτοῦ ῥήματος ἐναντίον τοῦ λαοῦ. Der Abschluß der Feldrede 7, 1

[1] Vgl. H. v. Baer, Der Heil. Geist in den Lukasschriften S. 67f.

ist wohl nach Q gebildet: ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ ... (vgl. Mt 7, 28).

B. Die Redaktion des Erzählungsstoffes und die Komposition der Evangelien.

Durch die im vorigen beschriebene Redaktionstätigkeit war gewissermaßen der Redenstoff auf gleiche Stufe mit dem Erzählungsstoff gebracht worden, ja er war schon z. T. über das Stadium der Einzelgeschichte hinausgehoben und für eine zusammenhängende Darstellung geeignet gemacht worden. In diesem letzteren Sinne mußte aber der Stoff durchweg, und so auch der Erzählungsstoff redigiert werden. Denn waren in ihm auch von vornherein einzelne Situationen gegeben, die ihn für die Einreihung in eine Erzählung vom Leben Jesu geeignet machten, so bestand er doch zunächst aus Einzelstücken, denen die Verknüpfung fehlte. Die hier zu leistende Arbeit geht Hand in Hand mit der Verbindung des gesamten Stoffes zu einer zusammenhängenden Darstellung, und so versucht dieser letzte Teil unserer Untersuchung zugleich die Evangelien in ihrer Gesamtkomposition zu beschreiben. Die im folgenden gegebene Charakteristik der einzelnen Evangelien ist zunächst eine literargeschichtliche. Da die literarische Aufgabe der Evangelisten aber nicht eine wissenschaftlich-biographische war, sondern darin bestand, dem „Kerygma einer bestimmten Lage und Aufgabe" Gestalt zu geben, so muß im folgenden auch der theologische Charakter der Evangelien zur Sprache kommen[1].

1. Das Markus-Evangelium.

Bei Mk ist noch deutlich zu erkennen, und man sieht es am besten am Vergleich mit Lk, wie die älteste Tradition aus Einzelstücken bestand und der Zusammenhang das Sekundäre ist. K. L. Schmidt hat das in sorgfältiger Analyse im einzelnen aufgezeigt[2]. Hier kommt es mir nur darauf an, das Grundsätzliche, die typischen Erscheinungen, hervorzuheben und die Gesetzmäßigkeit der Entwicklung zu charakterisieren; die Einzelanalyse ist für die meisten Stücke in früheren Abschnitten schon ausgeführt. Die Analyse ist natürlich nicht stets mit Sicherheit zu vollziehen. Mit der redaktionellen Ein- und Ausleitung

[1] Vgl. J. Schniewind, Theol. Rundschau, N. F. 2 (1930), S. 151—158.

[2] Der Rahmen der Geschichte Jesu 1919; vgl. auch Arn. Meyer, Festg. f. A. Jülicher S. 35—60.

ist die ursprüngliche Situationsangabe oft so eng verbunden, daß eine reinliche Scheidung nicht mehr möglich ist. Die Angaben, die für die folgende Geschichte eine notwendige Voraussetzung bilden, gehören im allgemeinen zum Grundbestande. Andere, besonders verknüpfende Angaben sind Redaktionsarbeit. Mitunter wird die Analyse dadurch erleichtert, daß die Einleitung zwei Motive enthält, deren Nebeneinander aus der Verbindung von Tradition und Redaktion zu erklären ist; so Mk 6, 45f. (s. S. 231). In anderen Fällen widerspricht die Einleitung der folgenden Geschichte, so Mk 8, 22 die Angabe: καὶ ἔρχονται εἰς Βηϑσαιδάν; denn die folgende Geschichte spielt nach V. 23 vor einem Dorf. Schwer ist zu beurteilen, in welchem Fall eine konkrete geographische Angabe zum Grundbestande der Tradition gehört. Im allgemeinen ist der geographische Schauplatz für eine Geschichte gleichgültig und hat schwerlich ursprünglich an ihr gehaftet. Andrerseits sind vielleicht nicht alle geographischen Angaben Konjekturen der Redaktion; einige haben sich vielleicht in der alten Tradition gefunden und sind von da aus auf andere Geschichten übertragen worden (s. S. 68f. 257f.). Dagegen werden die Zeitangaben, die so gut wie nie zur Voraussetzung einer Einzelgeschichte gehören, durchweg Redaktionsarbeit sein. — Unsicher ist endlich, welche redaktionellen Verknüpfungen von Mk selbst gebildet sind und welche einer früheren Stufe der Redaktion angehören. Mit einer solchen muß gerechnet werden, wie in einigen Fällen ganz deutlich ist. Aber von grundsätzlicher Bedeutung ist die Entscheidung meist nicht; die Hauptsache ist, zu erkennen, in welcher Weise überhaupt die Redaktion gearbeitet hat. Und auf alle Fälle zeigt die Analyse, daß Mk keine Quelle benutzt hat, die schon ein durchgängig verknüpftes Leben Jesu dargestellt hat, die schon als Evangelium zu bezeichnen wäre. Endlich ist auch das ohne prinzipielle Bedeutung, ob der Mk-Text später hier und dort in Einzelheiten redaktionelle Eingriffe erfahren hat.

Die Voraussetzungen, die in den Expositionen der Einzelstücke liegen, die Situations- und Zeitangaben, sind S. 67—69. 257—260 behandelt worden. Auf Grund des damit gegebenen Tatbestandes hat nun Mk den Traditionsstoff in folgender Weise behandelt[1]:

1. Einfache Aneinanderreihung. Sie ist durch bloßes καί gegeben: 1, 16 (hier besonders auffallend, weil es die erste Einzelgeschichte der Wirksamkeit ist; Mt empfindet denn auch diesen Mangel und läßt Jesus von Nazareth nach

[1] Ich berücksichtige in der folgenden Übersicht alle Einzelstücke, auch solche, die als Ganzes Redaktionsarbeit sind.

Kapernaum übersiedeln 4,13); 1,40; 2,23; 3,20; 7,1. 32. Sie ist zuweilen durch εὐθύς verstärkt, was eine Art zeitliche Verknüpfung darstellt: 1,12. 21 (wenn der Anfang des Verses καὶ εἰσπορεύονται κτλ. zum vorigen gezogen wird); 6,45. Zuweilen tritt πάλιν hinzu, das aber in der Regel nicht als „zum zweiten Mal" in Beziehung auf einen bestimmten früheren Fall zu verstehen ist, sondern einfach als Aufreihungsformel für das aramäische תוב: 2,1. 13; 3,1; 4,1; 11,27[1].

2. Örtliche Verknüpfung. Sie ist zunächst höchst primitiv, indem sie nur besagt, daß Jesus „von dort" zum Schauplatz der folgenden Geschichte gegangen sei. Dafür wird häufig das Verbum ἐξελθεῖν gebraucht: 1,29; 2,13; 6,1. 34; 7,31; 8,27; 9,30; 11,12, oder ἀπελθεῖν: 1,35; 6,32. 46; 7,24; 8,13, oder auch einfach ἐλθεῖν bzw. ἔρχεσθαι: 5,1; 6,53; 8,10. 22; 10,1. 46; 11,27; 14,32. Ferner ἐκπορεύεσθαι 10,17. 46; 13,1 und ἀναχωρεῖν 3,7. Zweimal heißt es διαπερᾶν 5,21; 6,53.

Dabei ist die Verknüpfung manchmal dadurch noch enger gemacht, daß das überleitende Verbum als Participium coniunctum formuliert ist, z. B. 1,29 (ἐξελθόντες ἦλθον); 6,34; 7,31; 9,30 usw. Auch das semitisierende ἀναστὰς (ἐξῆλθεν) findet sich einigemale: 1,35; 7,24; 10,1.

Einigemale ist solche Verknüpfung auch im Gen. absol. gegeben: 1,32; 5,2. 21; 6,54; 10,17. 46; 11,12; 13,1. 3. Statt dessen oder daneben findet sich ein ὅτε-Satz 1,32; 4,10; 7,17; 11,1; 14,12.

Typisch ist teils mit solchen Verben der Bewegung, teils ohne sie ἐκεῖθεν: 6,1; 7,24; 9,30; 10,1, das in der Textüberlieferung auch sonst (wie 1,19) eindrang. Statt des ἐκεῖθεν findet sich gelegentlich die bestimmtere Angabe des Ausgangspunktes wie 1,29: ἐκ τῆς συναγωγῆς; 7,31: ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου; 11,12: ἀπὸ Βηθανίας.

Überall, wo diese und ähnliche Wendungen begegnen, liegen offenbar redaktionelle Bildungen vor. Es schließt sich an sie die Angabe des Zieles, die freilich auch manchmal schon von der dem Mk vorliegenden Tradition geboten war (1,29: εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος κτλ.; 6,1: εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ; 6,46: εἰς τὸ ὄρος), meist aber von der Redaktion stammt:

1,35: εἰς ἔρημον τόπον.
2,13: παρὰ τὴν θάλασσαν.
3,7: πρὸς τὴν θάλασσαν.
5,1: εἰς τὸ πέραν, ebenso 5,21.
6,32: εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν (die Nennung des ἔρημος τόπος braucht, wie 8,1 zeigt, nicht ursprünglich zu der Geschichte gehört zu haben, sondern kann aus ihr erschlossen sein).
6,53: εἰς Γεννησαρέτ.
7,24: εἰς τὰ ὅρια Τύρου.
7,31: εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας.
8,10: εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά (?).
8,13: εἰς τὸ πέραν.
8,22: εἰς Βηθσαιδάν.
8,27: εἰς τὰς κώμας Καισαρίας τῆς Φιλίππου.
10,1: εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου.
10,46: εἰς Ἰεριχώ.
11,27: εἰς Ἱεροσόλυμα.
14,32: εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανεί.

3. In all diesen Fällen ist die örtliche Verknüpfung zugleich eine zeitliche. Zum Ausdruck gebracht ist die zeitliche Folge, die unter Umständen zugleich eine sachliche Verknüpfung bedeuten kann:

1,9: ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις; ebenso 8,1.
2,1: καὶ . . . δι' ἡμερῶν[2].

---

[1] Daß die Lesarten manchmal schwanken, macht grundsätzlich nichts aus.

[2] Solche formelhaften Wendungen sind typisch und finden sich in volkstüm-

Besonders eng ist die zeitliche Verknüpfung 4, 35f., wo die Redaktion zur Verbindung der Einzelstücke nicht nur das ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, sondern auch das ὡς ἦν (ἐν τῷ πλοίῳ) eingefügt hat, um den Zusammenhang mit 4, 1ff. herzustellen (s. S. 230). Ein besonderes Bemühen um den Zusammenhang zeigt 6, 30—33, wo einerseits die Verbindung mit der 6, 7—13 berichteten Aussendung der Jünger hergestellt und andrerseits die Voraussetzungen für die folgende Speisungsgeschichte geschaffen werden sollen. Das Ruhebedürfnis der Jünger wird als Motiv zur Aufsuchung des ἔρημος τόπος benutzt, und sehr umständlich wird die Volksmenge, die für die Speisung nötig ist, an Ort und Stelle gebracht. Zu solchen Verknüpfungen gehört auch die Verschachtelung einzelner Geschichten wie 3, 22—30 zwischen 3, 20f. u. 31—35 (S. 10 u. 28), 5, 25—34 zwischen 5, 21—24 u. 35—43 (S. 228f.), 6, 14—29 zwischen 6, 7—13 u. 30ff. (S. 328f.), 11, 15—19 zwischen 11, 12—14 u. 20 (S. 232f.), 14, 3—9 zwischen 14, 1ff. u. 10f. (S. 282)[1].

Über einen größeren Zusammenhang ist eine festere Verknüpfung nur in der Passionsgeschichte gebreitet. Redaktionelle Bildungen wie 14, 1f. 10f. verknüpfen die Ereignisse. Weissagungen wie 14, 17—21. 27—31 (besonders der späte V. 28). 42 bereiten das Kommende vor. Die letzte jerusalemische Wirksamkeit Jesu ist samt der Passion etwas unbeholfen in die Folge von sieben Wochentagen gepreßt, und die einzelnen Glieder des letzten Aktes sind auf Tagesstunden verteilt: Mit 14, 17 beginnt die erste Nachtwache (ὀψίας γενομένης), 14, 27ff. spielt in der zweiten, 14, 66ff. in der dritten, und mit 15, 1 (πρωΐ) beginnt die vierte[2]. Von 15, 25 an sind dann dreistündige Intervalle angedeutet: 15, 25 die dritte Stunde, 15, 33f. die sechste und neunte, 15, 42: ὀψίας γενομένης. — Aber auch schon in der Darstellung des Lebens Jesu wird das Ende vorbereitet, und so hält eine gewisse primitive Verknüpfung das Evangelium als Ganzes zusammen. Dem dienen außer den Leidensweissagungen die redaktionellen Bemerkungen 3, 6; 11, 18; 12, 12.

Auf solche Weise hat es also Mk verstanden, seiner Sammlung den Anschein einer geographisch, chronologisch und z. T. auch sachlich zusammenhängenden Geschichte zu geben. Er zeigt sogar auch gelegentlich schon das Gefühl dafür, daß es nicht genügt, Einzelgeschichten aneinander zu reihen und zu verbinden, sondern daß es auch zuständlicher Schilderungen bedarf. Solche sind z. T. nur erweiterte Überleitungen und Situationsangaben. Dahin rechne ich die schildernden Angaben von Jesu Lehrtätigkeit wie 1, 22. 39; 2, 1f. (hier ist die Redaktionsarbeit nicht mehr deutlich von der Tradition zu scheiden); 2, 13 (καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτὸν καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς); 10, 1b (καὶ συνπορεύονται πάλιν ὄχλοι πρὸς αὐτόν, καὶ ὡς εἰώθει πάλιν ἐδίδασκεν

---

licher Literatur verwandten Charakters; vgl. K. L. Schmidt, Eucharisterion (f. H. Gunkel) II 1923, S. 84f. 110.

[1] Auf solche Mittel der „Erzählerkunst" des Mk macht auch E. v. Dobschütz, ZNW 27 (1928), S. 193—198 aufmerksam.

[2] Vgl. M. Dibelius, ZNW 16 (1915), S. 115f. Freilich kann ich die Folgerungen von Dibelius hier nicht mitmachen. Keinesfalls liegt die Pointe der Notiz πρωῒ συμβούλιον ἑτοιμάσαντες in der Zeitangabe.

αὐτούς); auch 4, 1f. 33f. gehören dazu. Ferner sind zu nennen die Abschlußbildungen, die von dem Eindruck oder Erfolge Jesu reden, wie 1, 28 (καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας); 1, 45; 12, 34b. 37b.

Darüber hinaus gehen dann die redaktionellen Bildungen, die ausführlich Jesu Heiltätigkeit schildern: 1, 32—34; 3,7—12; 6, 53—56. So hat Mk auch der Darstellung des Wirkens Jesu eine zusammenfassende Schilderung seiner Bußpredigt (unter dem Einfluß der Terminologie der christlichen Missionspredigt) vorangeschickt 1, 14f. Endlich gehört dazu 3, 13—19, die Bestellung der Zwölf, durch die Mk sowohl die beständige Begleitung der Zwölf (ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ), wie auch ihre Aussendung (ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κτλ.) motiviert.

Andrerseits hat Mk noch nicht wie Lk und der Verf. des Epiph. haer. 30, 13 zitierten (Hebräer-) Evangeliums das Bedürfnis, seine Helden einzuführen und eine allgemeine Zeitangabe ihres Auftretens voraufzuschicken. Der Täufer wie Jesus treten bei ihm ohne Vorbereitung auf, und man sieht hier besonders deutlich, daß der Verf. Einzelgeschichten zusammenstellt, deren Personen der Gemeinde bekannt waren, die aber nicht für einen größeren literarischen Zusammenhang konzipiert waren.

Das Gesamtbild der Wirksamkeit Jesu, das auf diese Weise entsteht, ist also etwa das folgende: In Galiläa spielt sich Jesu Wirken ganz wesentlich ab. Kapernaum, das in der Tradition festzusitzen scheint, und der galiläische See, der es sicher tut, bilden den Mittelpunkt. Vor der Reise nach Jerusalem werden die Grenzen nur gelegentlich überschritten, die Namen Bethsaida und Cäsarea Philippi wie die Dekapolis haften zwar nicht fest an Einzelstücken, waren aber schon vor Mk mit der Tradition verbunden gewesen; ebenso wohl Tyrus, das aber gewiß redaktionelle Konstruktion ist. In diesem geographischen Gebiet liegen die Schauplätze, die zum Material der Regiekunst des Mk und seiner Vorgänger gehören, der See und die Strandszenerie, und nach Bedarf von den Geschichten, zu denen sie notwendig gehören, auf andere übertragen werden[1]. War dem Mk das Motiv der Strandszenerie 4, 1f.; 5, 21 schon durch frühere Redaktion gegeben, so hat er es dann nach 2, 13; 3, 7 übertragen. Besonders mechanisch ist die Übertragung des Bootsmotivs aus 4, 1 nach 3, 9. Die Fahrt über den See, die von Natur an den Stücken 4, 35ff. und

[1] Von typischen statt von konkreten Ortsangaben redet auch Herm. v. Soden, Das Interesse des apostol. Zeitalters an der evg. Geschichte 1892, S. 140.

6, 45ff. haftete, ist von der Redaktion mehrfach verwandt: 5, 21; 6, 31f. 53; 8, 10. 13f. Haus und Weg sind als Szenerien für apophthegmatische Bildungen schon S. 358 genannt worden. Dazu kommt die Synagoge 1, 21; 3, 1; 6, 2, hier überall von Mk wohl schon vorgefunden und von ihm dann auch 1, 39 verwertet. Der Berg war ihm 9, 2 und vielleicht auch 6, 46 schon gegeben; er macht ihn 3, 13 zum Ort der Apostelwahl und 13, 3, wo es dem jerusalemischen Schauplatz entsprechend der Ölberg sein muß, zur Stätte geheimer Jüngerbelehrung. Vom Wandern, bzw. von Predigen und Heilen in Dörfern und Städten ist in den redaktionellen Partien 1, 38. 45; 6, 6b. 56; 8, 27 die Rede.

Jesus ist als lehrend und heilend gedacht. Von der Lehrtätigkeit ist außer in den Gesprächen und der Parabelrede oft ganz schematisch die Rede: 1, 21f.; 2, 2. 13; 6, 2. 6. 34; 10, 1; 12, 35. Der lehrende Jesus ist eben eine feststehende Anschauung; vgl. 12, 14: ... ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις, und 14, 49: καθ' ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων. Ebenso der heilende Jesus, wie ihn die Heilungsgeschichten und die Summarien 1, 32–34; 3, 7–12; 6, 53–56 zeigen, und wie es Bemerkungen wie 1, 39; 5, 27f.; 6, 5 andeuten. Beim Lehren ist Jesus sitzend gedacht (4, 1; 9, 35; 12, 41; 13, 3) und die Menge im Kreise um ihn (3, 34). Sonst ist von seinem περιπατεῖν die Rede (1, 16), vom περιάγειν (6, 6) oder παράγειν (2, 14)[1]. Endlich ist das Motiv des betenden Jesus zu nennen, das sich 1, 35; 6, 46; 14, 32ff. findet. – Es ist von Wert, sich so zu vergegenwärtigen, über welche typischen Anschauungen von Jesus Mk und sein Kreis verfügten; und es ist wichtig, sich klar zu machen, daß die Züge, die dies Bild zum Ausdruck bringen, Redaktionsarbeit sind.

Zu dem Bilde gehört weiter, daß die Volksmenge zu ihm strömt und ihn umgibt, wie mit typischen und hyperbolischen Zügen immer wieder geschildert wird:

1, 32f.: καὶ ἦν ὅλη ἡ πόλις ἐπισυνηγμένη πρὸς τὴν θύραν.
2, 2: καὶ συνήχθησαν πολλοί, ὥστε μηκέτι χωρεῖν μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν.
2, 13: καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτόν.
3, 9: ἵνα πλοιάριον προσκαρτερῇ αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν.
3, 20: καὶ συνέρχεται πάλιν ὁ ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν.
4, 1: καὶ συνάγεται πρὸς αὐτὸν ὄχλος πλεῖστος, ὥστε αὐτὸν εἰς πλοῖον ἐμβάντα καθῆσθαι ἐν τῇ θαλάσσῃ.
5, 21: συνήχθη ὄχλος πολὺς ἐπ' αὐτόν.
5, 24: καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολύς, καὶ συνέθλιβον αὐτόν; vgl. V. 31.

[1] Die Handschriften variieren in solchen Ausdrücken vielfach.

6, 31: ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοί, καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν.
6, 55f.: περιέδραμον ὅλην τὴν χώραν ἐκείνην κτλ.
8, 1: πάλιν πολλοῦ ὄχλου ὄντος.

Es strömt der ὄχλος aus allen Landschaften zusammen 3,7f., so wird er stets als Begleitung vorausgesetzt: 7,14; 8,34; 9,14f.; 10,1. 46; 11,18; 12,12. 37b. Alle Kranken bringt man zu Jesus: 1,32; 3,10; 6,55f. (und die Einzelgeschichten). — Sichtlich handelt es sich um eine schematische Darstellung, um Redaktionsarbeit. Es ist deshalb unmöglich, aus Mk irgend etwas über Jesu geschichtliche Stellung zum Volk, über die Entwicklung seines Verhältnisses zu ihm zu erkennen.

Wie schematisch das Auftreten der Gegner ist, die eben kommen, wo der Schriftsteller sie gebraucht, ist S. 54ff. bei der Behandlung der Streitgespräche schon gezeigt worden. Schematisch und Redaktionswerk ist auch das Auftreten der begleitenden Jünger. Die Jünger als Gruppe haben zwar auch schon in Stücken alter Tradition einen Platz. Nicht nur 9,14ff., wo die Pointe des Stücks in dem Gegensatz von Meistern und Jüngern beruht, sondern auch sonst, wo sie als Folie für Jesus gebraucht werden: in den Geschichten von der Sturmbeschwörung 4,35ff., vom Seewandeln 6,45ff., vom Segnen der Kinder 10,13f., oder in Nebenrollen wie bei den Speisungen und 5,31 im Volksgedränge. Ferner müssen sie natürlich in gewissen Streitgesprächen auftreten: 2, (18—20) 23—26; 7,1—8.

Einzelne Jünger gehören außerdem auch zu einigen Traditionsstücken: 1,29—31 (die Schwiegermutter des Petrus); 5,37 (Begleiter zur Tochter des ἀρχισυνάγωγος); 9,2—8 (Verklärung); 9,38—40 (der fremde Exorzist); 10,35—40 (Zebedaidenfrage); 14,33 (Gethsemane); und natürlich in den Berufungsgeschichten 1,16—20; 2,14.

Von der späteren Tradition, und zwar wesentlich von Mk selbst, werden die Jünger (als Gruppe) als selbstverständliche Begleitung Jesu überall vorausgesetzt und zwar — abgesehen von den Stücken der Berufung, Aussendung und Rückkehr 3,13—19; 6,7—13. 30—33, — 2,15f.; 3,7; 4,10. 34; 6,1. 53f. (durch den Plural des Verbums angedeutet); 8,22 (Plural des Verbums). 27; 10,46, und so auch in der jerusalemischen Woche wie 11,12. 19. 27a usw. Daß diese Vorstellung Schematismus ist, geht einmal daraus hervor, daß die Jünger in manche Einzelgeschichten der Tradition noch nicht eingedrungen sind und hier Jesus allein auftritt: 1,40ff.; 2,1ff.; 3,1ff.; 7,24ff. (Mt fügt 15,23 die Jünger hinzu); 7,32ff.; 8,22ff. Vor allem aber ist manchmal beim Beginn der Geschichte Jesus als das einzige Subjekt

genannt (bzw. das Verbum steht im Sing.), wo man nach der redaktionellen Verknüpfung ihn und seine Jünger zugleich genannt (bzw. das Verbum im Plur.) erwarten sollte. Dabei stoßen sich manchmal Plur. und Sing., was eben auf ein Nebeneinander von Redaktion und Tradition weist:

1, 21: καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφ.· καὶ εὐθὺς .. εἰσελθὼν (?) ... ἐδίδασκεν (am Schluß V. 29 heißt es dann: καὶ εὐθὺς .. ἐξελθόντες ἦλθον).

5, 1: καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν ... καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου.

5, 18. 21: καὶ ἐμβαίνοντος αὐτοῦ εἰς τὸ πλοῖον ... καὶ διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ.

10, 46: καὶ ἔρχονται εἰς Ἰεριχώ· καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἰερ. — und nun folgt offenbar redaktionell ergänzt: καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, während man erwartet hatte: καὶ ἐκπορευομένων αὐτῶν und zwar ohne ἀπὸ Ἰερ.

11, 15: καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα· καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἤρξατο ...

11, 27: καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα· καὶ ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ.

Die Sachlage tritt durch das Verhalten der Abschreiber in ein deutliches Licht, die bald unter dem Zwang der schematischen Vorstellung ein singularisches Verbum in den Plural setzen, bald das Nebeneinander von Plur. und Sing. durch Umsetzung des Plur. in den Sing. glätten, wobei auch die Perikopenpraxis, die die Geschichte wieder aus dem Zusammenhang löste und als einzelne Jesusgeschichte erzählte, mitgewirkt haben kann[1]. So lautete der ursprüngliche Text (D syr^{sin}) 9, 14 offenbar: καὶ ἐλθὼν ... εἶδεν, während die meisten Zeugen lesen: καὶ ἐλθόντες ... εἶδον. Auch 8, 22 ist vielleicht das ἔρχεται (ℵ* A Γ al.) dem ἔρχονται (ℵc B C D al.) vorzuziehen. Andere Fälle, in denen D und syr^{sin} den Singular lesen, sind 10, 46; 11, 1. 12. 15. 20. 27. Natürlich ist die Entscheidung nicht immer sicher.

Schließlich wird diese Auffassung durch die Beobachtung der weiteren Entwicklung bestätigt: es versteht sich immer mehr von selbst, daß die Jünger Jesu ständige Begleiter waren; so treten sie z. B. Pap. Ox. V 840, 22 (Kleine Texte 31, 5) neben ihm auf. Von Mt und Lk wird unten die Rede sein. Die Vorstellung wird dann dogmatisch: als die ständigen Begleiter sind die Zwölf die autoritativen Zeugen des Evangeliums Act 1, 21f.; 10, 39f. Sie versichern dies dann auch selbst in der epist. apost. mehrfach (ed. C. Schmidt S. 28, 13; 35, 10f.; 36, 1f.).

Und zwar denkt Mk, wo er von den μαθηταί als Gruppe redet, offenbar immer an die Zwölf (auch wohl an den Stellen vor der Berufung naiv und ohne Reflexion 2, 15f. 18. 23; 3, 7. 9). Ausdrücklich genannt sind die δώδεκα — von 3, 13—19; 6, 7—13 abgesehen — 4, 10; 9, 35; 10, 32. 41 (οἱ δέκα, D οἱ λοιποί); 11, 11; 14, 17, und außerdem

[1] K. L. Schmidt, Rahmen der Geschichte Jesu 276.

heißt Judas εἷς τῶν δώδεκα 14, 10. 20. 43. Alle diese Stellen sind sekundäre Redaktionsarbeit des Mk und vielleicht gar z. T. späterer Abschreiber[1]. Wo nun in den alten Traditionsstücken und in den dem Mk vorausgehenden Traditionsstufen von den μαθηταί die Rede ist, sind ursprünglich wahrscheinlich gar nicht die Zwölf gemeint, überhaupt nicht ein fest begrenzter Jüngerkreis, sondern ein fließender Kreis von Anhängern, also ein Kreis wie er 3, 34 Jesus umgibt (s. S. 71f.). Es ist sehr bezeichnend, daß Mt 12, 49 statt der περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθήμενοι (Mk 3, 34) die μαθηταί nennt, unter denen er zweifellos die Zwölf versteht; hier ist also die Vorstellung, die Mk auf den gesamten Traditionsstoff einträgt, in die Einzelgeschichte eingedrungen.

Unbeschadet dessen, was S. 338 über die sekundäre Tendenz der Individualisierung durch Namengebung gesagt ist, halte ich es für wahrscheinlich, daß die Traditionsstücke, in denen einzelne Jünger mit Namen genannt sind, aus einer früheren Zeit stammen, in der sich die Vorstellung von den Zwölf als regelmäßiger Begleiter Jesu noch nicht gebildet oder durchgesetzt hatte. Ich glaube also, daß die Nennung einzelner Jünger in folgenden Stücken ursprünglich ist: 5, 37; 9, 38; 10, 35 und wohl auch 13, 3. In 1, 29 (S. 226f.) und 9, 2 (S. 279) wird ursprünglich nur Petrus genannt gewesen sein; die drei anderen Namen sind unter dem Einfluß von 1, 16—20 hinzugesetzt worden, und zwar in 1, 29 wohl erst von einem Abschreiber des Mk, denn sie fehlen in der Wiedergabe des Mt wie des Lk. Aus der Tradition außerhalb des Mk gehört übrigens vielleicht noch Lk 9, 54 zu solchen Traditionsstücken. Es ist ein natürlicher Vorgang, daß man ursprünglich erzählte, wie ein unbestimmter Kreis von μαθηταί Jesus oft umgab; daß man aber, wenn man von solchen μαθηταί etwas erzählte, diesen und jenen mit Namen nannte. Dann erst bildete sich die Vorstellung von den δώδεκα, und die spätere novellistische Phantasie hob nun aus diesem Kreis der δώδεκα, ohne ihn zu verletzen, nach Bedürfnis wieder diesen und jenen heraus.

Die beschriebene Redaktionsarbeit des Mk (und seiner Vorgänger) beruht ganz wesentlich auf schriftstellerischen Motiven, wenn sich auch dogmatische Motive in der Zeichnung Jesu als des stets bestürmten Lehrers und Heilands und in der Vorstellung von den δώδεκα einmischen. Mk ist aber außerdem bei seiner Komposition von dogmatischen Motiven beeinflußt, die ich auch berühren muß, über die ich

[1] Vgl. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien[2] 139, besonders deutlich ist 4, 10, s. S. 351, 1.

mich aber kürzer fassen kann, da sie schon längst das Interesse auf sich gezogen haben, zumal bei Wrede, Wellhausen, M. Dibelius und A. Fridrichsen. Die Charakteristik des Mk durch Dibelius als das Buch der geheimen Epiphanien[1] trifft die Sache. Denn einerseits wird das Leben Jesu als eine Folge von Offenbarungen vorgestellt. Die Taufe wie die Verklärung sind für Mk Epiphanien: die Geschichten von der Sturmbeschwörung und vom Seewandeln berichten solche so gut wie die Speisungsgeschichten. Ebenso offenbaren die Heilungen den Gottessohn, zumal die Austreibung der Dämonen, die durch ihr übernatürliches Vermögen den Gottessohn erkennen. Dazu offenbart sich Jesus den Seinen in den geheimen Jüngerbelehrungen, und wie ihnen 9, 2ff. in Wahrheit der Erhöhte erscheint, so redet auch 8, 34; 13, 9–13 in Wahrheit der Erhöhte. Aber andrerseits ist ein Schleier des Geheimnisses über die Offenbarungen gebreitet: die Dämonen sollen schweigen, die Geheilten dürfen das Wunder nicht erzählen; Jesus sucht die Einsamkeit und Verborgenheit; die Parabeln spricht er, das Geheimnis des Gottesreichs zu verbergen. Das Erschrecken, das ursprünglich den Eindruck des Wunders schildert (S. 241), charakterisiert auch den Eindruck der Lehre[2]. Die Jünger dürfen, was sie gehört und geschaut, nicht erzählen bis zu seiner Auferstehung, ja sie können selbst eigentlich noch nicht in das Geheimnis seiner Messianität eindringen; das Nichtverstehen-können liegt wie ein Zauberbann auf ihnen. Das Dogmatische all dieser Züge ist längst erkannt. Sie sind für den Verf. das Mittel, ein Leben Jesu als des Messias zu schreiben, wie es ihm auf Grund der ihm vorliegenden Tradition und unter dem Einfluß des Gemeindeglaubens, in dem er stand, möglich war[3]. Ob man die Theorie des Messiasgeheimnisses als eine apologetische erklärt – nämlich als Antwort auf die Frage, warum Jesus nicht allgemein als Messias anerkannt wurde – oder als eine Verschleierung der Tatsache, daß der Glaube an Jesu Messianität erst seit dem Glauben an seine Auferstehung datiert, kann hier auf sich beruhen. Ich halte die zweite Annahme, die Wrede vertreten hat, für die richtige[4]. Jedenfalls ist es dem Verf.

[1] Formgeschichte des Evangeliums 64.

[2] θαμβεῖσθαι Mk 10, 24; ἐκπλήττεσθαι Mk 1, 22; 6, 2; 10, 26; 11, 18; Mt 7, 28; 22, 33; Lk 4, 32; vgl. Act 13, 12; θαυμάζειν Mt 22, 22; Lk 20, 26. Vgl. E. Peterson, Εἷς θεός S. 195.

[3] Der Charakteristik, die M. Dibelius, Formgeschichte des Evangeliums S. 57 bis 66 gibt, stimme ich durchweg zu, von den literarkritischen Bemerkungen abgesehen.

[4] Vgl. meine Ausführungen ZNW 19 (1919/20), S. 165–169. Cl. Bicker-

mit seinen Mitteln gelungen, die Tradition in eine bestimmte Beleuchtung zu rücken, ihr die Deutung aufzuprägen, deren sie in den hellenistischen Gemeinden der paulinischen Sphäre bedurfte; sie mit dem christologischen Kerygma dieses Christentums zu verbinden, in ihr die christlichen Mysterien, Taufe und Abendmahl zu verankern und so erstmals eine Darstellung vom Leben Jesu zu geben, die mit Recht als εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet werden konnte (Mk 1, 1). Das Urteil von M. Dibelius, daß erst Mt ein „Evangelium" im eigentlichen Sinne sei, während für Mk das „Evangelium" eine Größe sei, die noch außerhalb seines Buches stehe, halte ich nicht für richtig[1]. Für das hellenistische Christentum der paulinischen Sphäre konnte Mk das normale Evangelium sein, und die Verbindung des Mk mit dem Redenstoff (Q) konnte hier eher als dem Begriff des εὐαγγέλιον unangemessen empfunden werden[2].

Eben damit ist auch die Absicht des Verf.s bezeichnet: die Vereinigung des hellenistischen Kerygma von Christus, dessen wesentlicher Inhalt der Christusmythos ist, wie wir ihn aus Paulus kennen (bes. Phil 2, 6ff.; Röm 3, 24), mit der Tradition über die

mann (ZNW 22, 1923, S. 122—140 stellt das Messiasgeheimnis des Mk in Analogie zu dem Geheimnis, das über das Leben des Helden in solchen Propheten-Viten gebreitet ist, in denen die göttliche Offenbarung bzw. die Berufung des Helden seinem öffentlichen Auftreten vorausgeht. Hier muß die erste Periode des Propheten unter dem Geheimnis stehen, und in solchen Viten finden sich auch die Motive des Schweigegebots und des Jüngerunverstandes (a. a. O. S. 125f. 128f.). Aber das Ganze ist keine Analogie; denn das Messiasbekenntnis Mk 8, 27ff. ist ja gar nicht der Wendepunkt, von dem ab das öffentliche Auftreten Jesu datiert, und die Schweigegebote dauern weiter (8, 30; 9, 9). Dem Ereignis des Wendepunkts in jenen Propheten-Viten würde vielmehr die Auferstehung Jesu entsprechen! Auch steht Jesu Taufe nicht unter dem Gesichtspunkt der Propheten-Berufung, und Jesus erhält nicht, wie Baalschem, das Verbot, sich zu offenbaren. — A. Fridrichsen (Le problème du miracle S. 76—82), der freilich das Problem nicht im vollen Umfang untersucht, meint, daß die Schweiggebote an die Dämonen und an die geheilten Kranken aus apologetischer Tendenz erwachsen sind, aber einer solchen, die sich gegen die Verdächtigung Jesu als eines Magiers und reklamesüchtigen Thaumaturgen richtet. Auch das halte ich nicht für befriedigend.

[1] Formgeschichte des Evangeliums S. 81.

[2] Daß Mk nicht von der paulinischen Theologie getragen ist, hat M. Werner (Der Einfluß paulinischer Theologie im Mk-Evg 1923) richtig gezeigt. Da er aber nicht zwischen Tradition und Redaktion wie zwischen den Traditionsgeschichten bei Mk unterscheidet, ist der Typus des hellenistischen Christentums, dem Mk zugehört nicht positiv bestimmt. Daß es der Typus ist, dem auch Paulus zugehört, ist jedenfalls als Ergebnis der mit Werner sich auseinandersetzenden Untersuchung von B. W. Bacon, The Gospel of Mark 1925, anzusehen.

Geschichte Jesu. Daß er zu diesem Zwecke Apophthegmata und Wundergeschichten sammelte und zusammenstellte, ist nur natürlich. Sich nur auf Wundergeschichten zu beschränken, wäre gar zu dürftig gewesen. Vor allem wäre es, da doch sein Unternehmen überhaupt nur aus dem Gewicht zu erklären ist, das die Tradition besaß, unverständlich, wenn er einen Bestandteil wie die Apophthegmata ausgeschieden hätte. Die Apophthegmata aber waren ihrerseits die Brücke zu den Jesusworten, von denen Mk offenbar eine Auswahl bietet. M. Dibelius hat richtig erkannt, daß die Frage nicht so zu stellen ist: warum hat Mk nur eine Auswahl von Herrenworten geboten, sondern: warum hat er überhaupt welche aufgenommen?[1]. Da die Herrenworte ursprünglich zum Zweck der Paränese gesammelt wurden, war ihre Aufnahme in das Evangelium nicht selbstverständlich. War aber einmal eine Komposition aus der Verbindung von Wundergeschichten und Apophthegmen geschaffen, so war es auf die Dauer unnatürlich, die Herrenworte davon fernzuhalten. Sie mußten eingefügt werden und mußten dabei, wie beschrieben, der Form der Apophthegmen angeglichen werden.

Es muß betont werden, daß diese Reflexionen, die die Motive der Komposition des Mk aufdecken wollen, dabei das Evangelium als literargeschichtliches Phänomen im Auge haben. Daß durch diesen literargeschichtlichen Prozeß die Apophthegmata und Herrenworte erst in den Rahmen der christlichen Verkündigung von Jesus Christus gezogen wurden, in den Bereich des „Evangeliums" im weiteren Sinn, ist natürlich nicht meine Meinung. Vielmehr ist jener literargeschichtliche Prozeß letztlich erst von der Grundvoraussetzung aus verständlich, daß in allen Worten, die man von Jesus berichtet, derjenige redet, den Glaube und Kultus als den Messias oder Herrn kennen, und der, indem die Verkündigung von seinen Taten berichtet und seine Worte weitergibt, für die Gemeinde gegenwärtig ist[2]. Von hier aus gesehen erscheint auch die Theorie des „Messiasgeheimnisses" nicht mehr als bloßes literarisches Phänomen, sondern als sachlich notwendiger Ausdruck des Glaubens an einen Messias, für den das „Inkognito" charakteristisch ist. Aber das ist hier nicht zu verfolgen[3].

Der Tatsache, daß Mk — soweit wir sehen — als erster den Versuch unternommen hat, ein εὐαγγέλιον zu verfassen, das zugleich eine Dar-

[1] Formgeschichte des Evangeliums S. 77.
[2] Vgl. J. Schniewind, Theol. Rundsch. N.F. 2 (1930), S. 142. 158f.
[3] Vgl. J. Schniewind a. a. O. S. 186f.

stellung des Lebens Jesu ist, entspricht es, daß bei ihm das mythische Element stärker hervortritt als bei Mt und Lk. Denn wenn bei diesen auch das Wunderhafte gesteigert ist und neue mythische Elemente eingedrungen sind, so tritt doch im Gesamtaufriß der Christusmythos hinter dem Bild des auf Erden wirkenden Jesus zurück; bei Mt, weil er Jesus in weit höherem Maße als Lehrer zeichnet, bei Lk, weil er seine Aufgabe von vornherein ebensosehr als die eines Geschichtsschreibers, wie als die eines „Evangelisten" auffaßt. Das einzige wesentliche Moment des Christusmythos, das Mk noch nicht aufgenommen hat, ist die Präexistenz Jesu. Dieser dogmatische Gedanke ließ sich offenbar nicht so leicht mit einer Darstellung des Lebens Jesu verbinden; erst Joh hat es in seiner Weise vermocht. Doch hat auch schon Mk den Anfang seines Buches unter den beherrschenden Gesichtspunkt der Epiphanie gerückt: der Täufer ist bei ihm nicht der Bußprediger, sondern seine Rolle ist die, Jesus einzuführen; und die Taufe ist das erste, was Mk von Jesus erzählt[1].

Im übrigen konnte die Stoffauswahl des Mk nicht durch die mythische Grundlage des Kerygma bestimmt sein. Der chronologische Aufriß des Ganzen, d. h. die Darstellung von Taufe, erstem Auftreten und Wirksamkeit bis zur Reise nach Jerusalem und zum Kreuzestode war das Gegebene. Im einzelnen ist die Frage der Anordnung nicht klar zu lösen und soll auch hier nicht behandelt werden. Nur das will ich hervorheben, daß die Anordnung oft durch zufällige Gründe bestimmt ist, nämlich dadurch, daß dem Mk schon kleinere Sammlungen vorgelegen haben. Als solche kommt etwa die Gruppe 1, 16—39, die Sammlung der Streitgespräche in Kap. 2 und 3 (die Mk aber durch andere Tradition und redaktionelle Zutaten erweitert hat) in Betracht; ferner die Gruppe 4, 35—5, 43 u. a. Ich will aber meine Untersuchung nicht mit Quellentheorien belasten, sondern nur betonen, daß man bei dem Bestreben, leitende Gedanken der Mk-Disposition festzustellen, mit der Bindung des Verf. an ihm vorliegende Sammlungen rechnen muß[2]. Wie in solchen Sammlungen die Sachordnung zweifellos schon eine Rolle gespielt hat (so Kap. 2. 3), so hat auch Mk selbst vielfach nach diesem Prinzip gearbeitet. Es ist deshalb nicht nur verfehlt, aus der Anordnung des Mk irgendwelche Schlüsse auf die Chronologie und Entwicklung des Lebens Jesu zu ziehen[3], sondern es ist des-

[1] Vgl. M. Dibelius, Formgeschichte des Evangeliums 65. [2] Siehe S. 347, 2.

[3] Das hat K. L. Schmidt (Der Rahmen der Geschichte Jesu) richtig und m. E. endgültig gezeigt.

halb auch falsch, leitende Gedanken des Mk selbst — mit geringen Ausnahmen — aufzuzeigen. Schon Wrede hat richtig erkannt, daß man von Epochen in der Mk-Darstellung nicht reden kann. Daß 2,1—3,6 (bzw. 35) Konflikte Jesu mit den Führern des Volks erzählt werden, ist rein zufällig und beruht nicht auf irgendwelchem Pragmatismus des Mk; er bringt solche Szenen ebenso in Kap. 7, 8 und 10. Nur daß in Kap. 11 und 12 solche Konflikte wieder in dichterer Folge gebracht werden, beruht auf historisierender Reflexion; sie schienen als Vorbereitung der Katastrophe angemessen. Auch die Annahme, daß etwa 3, 7—6, 13 unter das Thema falle: Jesu Wirksamkeit unter dem Volk und dessen ablehnende Haltung, halte ich nur insofern für richtig, als dies Thema für das Leben Jesu überhaupt gilt. Daß Stoffauswahl und Anordnung in diesem Teil speziell durch diesen Gesichtspunkt beeinflußt sind, halte ich für eine Täuschung; Wirksamkeit Jesu und Haltung des Volks sind von Anfang bis zu Ende bei Mk die gleichen. Auch 6, 14—8, 26 als Wirksamkeit Jesu im Heidenland zu überschreiben, halte ich nicht für richtig; es entspringt nur dem Wunsch, einen zusammenfassenden Titel für einen Abschnitt zu finden, einem Wunsch, der sich in der Verlegenheit an einige nichtsbedeutende geographische Angaben hält, die Mk z. T. schon vorgefunden, z. T. nach eigener Konjektur hinzugefügt hat, die aber immer nur den Sinn haben, einer Einzelgeschichte eine Situation zu geben, und keine weiteren Konsequenzen erlauben.

Mk ist eben noch nicht in dem Maße Herr über den Stoff geworden, daß er eine Gliederung wagen könnte. Den einzigen wirklichen Abschnitt — von der Vorgeschichte und dem jerusalemischen Aufenthalt abgesehen — bildet 8, 27ff., das Petrus-Bekenntnis. Freilich nicht in dem Sinne, als erhielte Jesu Wirksamkeit als ganze eine neue Wendung (darin hat Wrede ganz recht), sondern nur insofern, als jetzt die esoterischen Belehrungen über den neuen Messiasbegriff beginnen. Es ist also eine Epoche eigentlich nur für den Leser, nicht für das Leben Jesu; denn weder hat Mk Jesu Erkenntnis als eine von ihm neu errungene, als die Frucht seines Wirkens und seiner Beurteilung der äußeren und inneren Situation dargestellt, noch die Erkenntnis der Jünger als das Ergebnis einer Entwicklung. Ebensowenig haben die neuen Offenbarungen für das Verhalten Jesu oder der Jünger irgendwelche Konsequenzen, abgesehen davon, daß Mk ein Stück wie die Zebedaidenbitte natürlich erst jetzt bringen konnte. Daß die Jünger in diesem Teil eine größere Rolle spielen, ist nur dadurch begründet, daß

sie das natürliche Objekt der Belehrungen sind. Sie vertreten also den Leser, bzw. die Gemeinde. An den geschichtlichen Personen der Jünger und ihrem Verhältnis zu Jesus ist der Verf. nicht interessiert. Endlich ist auch in dem Traditionsstoff, den Mk 8, 27 – 10, 52 bringt, kaum ein Unterschied gegenüber dem früher gebrachten: wieder treten Volk und Gegner genau in der gleichen Weise auf wie vorher; höchstens daß Mk mit Bewußtsein einige Sprüche in Kap. 8 und 9 bringt, die früher nicht verständlich gewesen wären. In eingeschränktem Maße ist es also richtig, daß 8, 27 – 10, 52 eine besondere Stellung in Mk einnimmt: hier hat das christliche Kerygma den stärksten Einfluß auf die Darstellung gewonnen.

2. Das Matthäus-Evangelium.

Auch bei Mt findet sich gelegentlich noch die einfache Aufreihung der Stücke durch καί, z. B. 4, 23; 8, 14. 19; 9, 35; 14, 22; 16, 1. Gelegentlich ist das καί durch ἰδού verstärkt, z. B. 8, 2. 24; 9, 2; 12, 10; 15, 22. Daneben findet sich die Anfügung durch δέ, z. B. 4, 18; 11, 2.

Meist aber ist Mt auf eine etwas stärkere Verbindung bedacht, vor allem auf die Hervorhebung des zeitlichen Zusammenhangs. Ganz primitiv und schematisch wird dieser durch das für Mt so charakteristische τότε hergestellt, z. B. 2, 16; 3, 13; 4, 1; 9, 14; 12, 22. 38; 15, 1. Solchen Zusammenhang stellt auch die S. 359 schon genannte Abschlußformel her, die Mt gewöhnlich beim Übergang von einem Traditionsstück aus Q zu einem Mk-Stück verwendet: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους und ähnlich: 7, 28; 11, 1 (hier zwischen zwei Q-Stücken); 13, 53; 19, 1; 26, 1. Solcher Verknüpfung dienen endlich die Formeln, die meist Mk-Stücke einleiten, wie:

ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ 13, 1; 22, 23; im Plur. 3, 1.
ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ 12, 1; 14, 1; 11, 25 (Q-Stück).
ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ 18, 1; 26, 55.

Örtlichen Zusammenhang stellt die beliebte Wendung ἐκεῖθεν her, z. B. 9, 9. 27; 12, 9. 15; 15, 21. 29.

Auch ohne solche Formeln erreicht Mt eine engere Verknüpfung der Einzelgeschichten, sodaß ein zeitlicher und örtlicher Zusammenhang entsteht. So gebraucht er häufig den schon bei Mk gelegentlich vorkommenden absoluten Genetiv, z. B. 9, 18: ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος; 12, 46: ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος; vgl. 2, 1. 13. 19; 8, 1. 5. 28; 9, 32; 17. 22. 24. Ebenso oft steht das Participium coniunctum, das durch Bezugnahme auf das Vorige die Verbindung herstellt, z. B.:

ἰδὼν δὲ (ὁ Ἰησους) 5, 1; 8, 18.
ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς 12, 15.
ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς 4, 12; 14, 13.
ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς 13, 1; 15, 21.
μεταβὰς ἐκεῖθεν 12, 9; 15, 29 usw.

Im Dativ steht das Partizipium z. B. 8, 1; 9, 27.

Gelegentlich entsteht aus einer solchen Bildung eine kleine Szene; so 8, 18, wo Mt von dem summarischen Bericht der Krankenheilungen 8, 16 f. zu den Apophthegmen von der Nachfolge durch den Satz überleitet: ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς πολλοὺς ὄχλους περὶ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν.

Mit solchen und ähnlichen Mitteln erreicht Mt, daß die Lücken, die oft zwischen den einzelnen Stücken des Mk klaffen, gefüllt werden und das Bild eines gefestigten Zusammenhangs entsteht. Man vergleiche einige Übergangswendungen des Mk und Mt:

Mk 1, 14: μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.	Mt 4, 12: ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν.
Mk 1, 40: καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρὸς παρακαλῶν αὐτὸν καὶ γονυπετῶν ...	Mt 8, 1: καταβάντι δὲ αὐτῷ ἀπὸ τοῦ ὄρους ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί. καὶ ἰδοὺ λεπρὸς προσελθὼν προσεκύνει αὐτῷ ...
Mk 4, 1: καὶ πάλιν ἤρξατο διδάσκειν παρὰ τὴν θάλασσαν.	Mt 13, 1: ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐκ τῆς οἰκίας ἐκάθητο παρὰ τὴν θάλασσαν.

Wie sehr das Bild eines solchen Zusammenhangs nur Schein ist, zeigt bekanntlich die Verknüpfung des Schlusses vom Bericht über den Tod des Täufers mit der weiterlaufenden Geschichte Jesu, wo Mt den parenthetischen Charakter der Täufergeschichte vergessen hat 14, 12b. 13a. Ähnlich ist aber auch die Anknüpfung von 5, 1, wo es nach einer zusammenfassenden Schilderung des Zulaufs heißt: ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος, als ginge eine bestimmte Szene des Volkszulaufs vorher. Denselben Wert hat das τότε 12, 22.

Wie sehr das Bild nur Schein ist, zeigt sich auch, wenn man mit den Zeitangaben des Mt Ernst machen will: ein Tag reicht von 5, 1 bis 8, 17, umfaßt also die Bergpredigt, die Heilung des Aussätzigen, des Sohnes des Zenturio, der Schwiegermutter des Petrus. Viel zu voll gepackt ist auch der folgende Tag, der mindestens von 8, 18 bis 9, 9 reicht und die Apophthegmen von der Nachfolge, die Sturmbeschwörung, die Dämonenaustreibung in Gadara und nach abermaliger Überfahrt die Heilung des Paralytischen und die Nachfolge des Matthaios enthält. Beginnt man mit 9, 10 einen neuen Tag — was zwar nicht angedeutet ist —, so reicht dieser bis 9, 34, enthält also das Zöllnermahl, die Frage der Johannesjünger, die Heilung der Haimorrhoissa und die Erweckung der Tochter des ἄρχων, die Heilung der zwei Blinden und des stummen Dämonischen. Die beiden Sabbatgeschichten 12, 1—8 und 9—14, die Mk 3, 1 einfach durch πάλιν verbunden sind, spielen bei Mt an einem Tage (καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν ...). Ein Tag reicht von 12, 22 bis 13, 52, umfaßt also den Pharisäerstreit, die Zeichenforderung, das Wort vom Rückfall, die Episode von den wahren Verwandten und die ganze Gleichnisrede.

Wie Mk bildet auch Mt rein redaktionelle Stücke, zuständliche Schilderungen, die, über den Augenblick übergreifend, an die Gesamt-

wirksamkeit Jesu erinnern wie 9, 26 die Verbreitung des Rufes Jesu. Vor allem sind es zusammenfassende Angaben: 4, 13 die Übersiedelung Jesu von Nazareth nach Kapernaum; 4, 23—25 Jesu Lehr- und Heiltätigkeit und der Zulauf des Volks (nach Motiven aus Mk 1, 39; 3, 7—12); ähnliche Schilderungen 9, 35—36 (mit Benutzung von Mk 6, 6. 34) und 15, 29—31 (mit Benutzung von Mk 7, 31—37, aber als Ersatz der Mk 7, 31—37 erzählten Taubstummenheilung). Dahin gehört auch die Schilderung der Heiltätigkeit Jesu im Tempel 21, 14, eine Bildung, mit der Mt V. 15ff. ein Traditionsstück verschmolzen hat.

Der Gesamtaufriß des Lebens Jesu aber ist durch Mt nicht wesentlich anders gestaltet worden, als er bei Mk vorlag[1]. Wohl hat Mt einige Umstellungen am Mk-Aufriß vorgenommen, deren wichtigste die ist, daß er 8, 1—9, 34 eine Zusammenstellung von Wundergeschichten bietet und dazu bei Mk getrennt stehende und anders geordnete Geschichten aus Kap. 1. 2. 4. 5 zusammenrückt. Auch das ist keine wesentliche Änderung, daß er einige Mk-Geschichten aus nicht mehr sicher erkennbaren Gründen übergeht (Mk 1, 21—28; 7, 32—36; 8, 22—26; 9, 38—40; 12, 41—44[2]. Ebensowenig, daß er oft die Mk-Geschichten kürzt durch Streichung kleiner novellistischer Züge. Dabei verfährt er nicht immer geschickt, wie z. B. 9, 1—8 (Heilung des Paralytischen), wo infolge der Auslassung von Mk 2, 2. 4f. das ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν V. 2 nun unmotiviert ist; oder 8, 28—34, wo es unbegreiflich ist, daß die Geister aus den zwei Besessenen in die ganze Sauherde fahren, weil das Wort von der Legion (Mk 5, 9f.) gestrichen ist; oder endlich 9, 20—22, wo die Geschichte von der Haimorrhoissa ihren Hauptzug, die Heilung durch die heimliche Berührung, verloren hat. Durch solche Verkürzung haben die Wundergeschichten an Stilreinheit verloren, ohne dadurch freilich in ein anderes Genus überzugehen. Dibelius meint: sie sind entweltlicht, verchristlicht[3]. Ich glaube, es trifft die Sache besser, zu sagen: sie sind weniger hellenistisch; in dieser Redaktion zeigt sich die judenchristliche Art des Mt.

Die Hauptunterschiede aber sind folgende: 1. Mt hat mit der Darstellung des Mk den Redenstoff von Q vereinigt[4]. Doch da

[1] Vgl. den von B. H. Streeter (The four Gospels S. 159) zitierten Satz von Burkitt: „Matthew is a fresh edition of Mark, revised, rearranged, and enriched with new material; . . . Luke is a new historical work made by combining parts of Mark with parts of other documents."

[2] Vielleicht las er sie nicht alle in seinem Mk-Text.

[3] Formgeschichte des Evangeliums 55.

[4] Vgl. B. H. Streeter, The four Gospels S. 166.

er den Redenstoff zum großen Teil in Situationen untergebracht hat, die ihm schon Mk bot (Aussendungsrede, Jüngerrede Kap. 18, Pharisäerrede, eschatologische Rede) oder in Situationen, die sich dem Mk-Aufriß glatt einfügten (Bergrede, Täuferrede), so ist dadurch das Gesamtbild nicht verändert.

2. Mt hat allerlei legendarischen Stoff hinzugefügt. Innerhalb des Wirkens Jesu ist dieser Zuwachs freilich gering. Es sind eigentlich nur zwei Stücke: 14, 28—31 der sinkende Petrus, und 17, 24—27 der Stater im Fischmaul. Stärker ist die Passionsgeschichte durch legendarischen Stoff vermehrt, und dazu ist der ursprüngliche, uns verlorene Schluß des Mk durch eine legendarische Ostergeschichte ersetzt. Vor allem aber ist die Vorgeschichte hinzugekommen, die samt der voraufgeschickten Genealogie nicht nur die Motive der Christusdogmatik und Legende enthält, sondern als ganze auch einem biographischen Bedürfnis entspricht, so daß Mt in dieser Hinsicht einen Fortschritt über Mk hinaus bedeutet.

Das Gesamtbild des Lebens Jesu ist dadurch jedoch nicht geändert. Die beiden Hälften in der Darstellung des Mk: Jesu Wirksamkeit in Galiläa und die jerusalemischen Tage mit der Passion, bestimmen auch bei Mt den Grundriß. Daß Mt die Tageseinteilung der Passionswoche nicht beibehält, macht wenig aus; die Stundenangaben in der Kreuzigungsgeschichte reproduziert er fast vollständig. Innerhalb der galiläischen Periode bedeutet freilich das Petrus-Bekenntnis keinen so deutlichen Abschnitt mehr, da bei Mt Jesus schon 9, 27 von den beiden Blinden und 15, 22 von der Phönizierin als Davidsohn angeredet wird und ihm 14, 33 die Jünger als Gottessohn huldigen. Auch in der Bergpredigt und in der Aussendungsrede erscheint Jesus als der Messias, wenn er von den Verfolgungen um seinetwillen und von seiner Nachfolge redet (5, 10—12; 10, 17—22. 26—33). Jedoch hat im Ganzen auch bei Mt der Mk 8, 27—10, 45 entsprechende Abschnitt (16, 13—20, 28) seinen von der übrigen galiläischen Periode unterschiedenen esoterischen Charakter behalten; die große Einfügung, die Mt hier 18, 10—35 vorgenommen hat, trägt dementsprechend die Form der Jüngerbelehrung und enthält speziell in 18, 15—20 Worte, in denen der Erhöhte zur christlichen Gemeinde redet.

Auch die Geographie des Mk ist nicht alteriert worden. Wie bei Mk spielt sich Jesu Wirksamkeit ganz wesentlich in Galiläa ab mit dem See als Mittelpunkt, und noch bestimmter wird Kapernaum als das eigentliche Zentrum aufgefaßt. Bethsaida und die Dekapolis kommen

nur indirekt in dem Wort gegen Chorazin und Bethsaida 11, 21, nicht als Reisestationen Jesu, vor. Den Exkurs in die Gegend von Tyrus (und Sidon) aber hat auch Mt um der Geschichte von der Phönizierin willen für nötig befunden (15, 21), und auch bei ihm spielt das Petrus-Bekenntnis bei Cäsarea Philippi (16, 13). Neue geographische Angaben finden sich nicht außer dem fragwürdigen Μαγαδάν 15, 39 für das ebenso fragwürdige Δαλμανουθά Mk 8, 10. Die letzte Wanderung Jesu nach Jerusalem setzt 19, 1 entsprechend Mk 10, 1 ein, und der Erinnerung an den Weg nach Jerusalem 20, 17 entspricht Mk 10, 32. Auch Mt läßt Jesus den Weg durch das Ostjordanland und über Jericho nehmen und läßt die Blindenheilung beim Verlassen Jerichos 20, 29ff. spielen. Die jerusalemische Geographie ist dieselbe wie bei Mk, nur daß Bethanien beim Einzug 21, 1 durch Bethphage ersetzt zu sein scheint; sonst ist es 21, 17; 26, 6 nach Mk genannt. Exkurse von Jerusalem macht Jesus nicht.

Die szenischen Angaben sind dieselben wie bei Mk, wenn Mt sie auch frei verwertet bei gelegentlichen Umstellungen des Mk-Textes. So kommt Jesus 9, 1 zur Heilung des Paralytischen von der Fahrt über den See, während die Strandszenerie 9, 18 dann natürlich fehlen muß. Da er an der Geheimnistheorie des Mk nicht interessiert ist, hat er das Haus meist nicht als Szene genannt; es fehlt in den Jüngerbelehrungen 15, 15; 17, 19; 19, 9 und ebenso 9, 1; 12, 22; 15, 1; 18, 1. Dagegen hat Mt es von sich aus gebracht 13, 36 (Deutung der Unkrautparabel) und 17, 25 (Tempelsteuer). Das πορεύεσθαι oder ἀνα- und καταβαίνειν des Mk reproduziert er, hat aber kein Interesse, den Weg als Szenerie deutlich werden zu lassen und übergeht die Nennung der ὁδός 16, 13; 19, 16, fügt aber 21, 19 hinzu, daß der Feigenbaum ἐπὶ τῆς ὁδοῦ gestanden habe. Die Synagoge ist 12, 9; 13, 54 die Szene nach Mk und wird auch in den Summarien 4, 23 (vgl. Mk 1, 39) und 9, 35 als typischer Schauplatz des Lehrens Jesu genannt. Der Berg wird 14, 23; 17, 1; 24, 3 nach Mk genannt und fehlt nur 10, 1, ist aber von Mt neu als Szene gebracht 5, 1; 15, 29; (28, 16). Auch Mt läßt Jesus durch ganz Galiläa (4, 23), durch Dörfer und Städte (9, 35; 11, 1. 20) wandern.

Wie bei Mk ist Jesus heilend und lehrend gedacht. In redaktionellen Bemerkungen, die Mt über Mk hinaus hat, ist von Jesu διδάσκειν die Rede: 4, 23; 5, 2; 7, 29; 9, 35; 11, 1; 21, 23, meist offenbar eigene Bildungen des Mt. Als Lehrer sitzt Jesus wie bei Mk: 13, 2; 24, 3 nach Mk, außerdem 13, 1; 15, 29; 26, 55; oder er wandert um-

her: 4,18; 9,9 nach Mk, außerdem 4,23; 9,27. 35. Die Heiltätigkeit fügt Mt von sich aus hinzu: 14,14; 19,2; 21,14.

Die Volksmengen strömen Jesus zu. In seinen redaktionellen Bemerkungen redet Mt immer wieder von den ὄχλοι πολλοί (er liebt den Plur.) z. B. 4,25f.; 7,28; 8,1. 18; 9,8. 33. 36; 12,46; 15,30; 23,1. Die Kranken werden zu Jesus gebracht: 4,23; 9,35; 15,30f. Und wie bei Mk ist das Bild einheitlich und schematisch; eine Entwicklung des Verhältnisses des Volks zu Jesus wird nicht dargestellt.

Die Jünger spielen dieselbe Rolle wie bei Mk. Daß Mt oft die μαθηταί ausdrücklich nennt, wo sie im Mk-Text nur vorausgesetzt sind, will natürlich nichts sagen. Er fügt sie aber auch manchmal da ein, wo Mk nicht an sie denkt: 9,19; 12,49; 23,1. Er läßt sie in redaktionellen Zutaten zu Jesus oder Jesus zu ihnen sprechen: 15,23; 26,1f. oder bildet eine Jüngerfrage zur Einführung eines Logions 15,12; 19,10. Die Zwölfzahl ist bei ihm selbstverständlich, und es ist bezeichnend, daß er auch in der Verklärungsszene und im Gespräch nachher einfach οἱ μαθηταί sagt (17,6. 10. 13); er scheint vergessen zu haben, daß nach 17,3 nur die drei Vertrauten anwesend sind, wie er denn auch V. 14 nicht wie Mk 9,14 sagt, daß sie πρὸς τοὺς μαθητάς kamen, sondern πρὸς τὸν ὄχλον, und wie er 24,3 die eschatologische Rede nicht an die vier Vertrauten, sondern an die μαθηταί insgesamt gerichtet sein läßt.

Wenn das Mt-Evg trotz dieser konservativen Haltung dem Aufriß des Mk und dem Schematismus seiner Darstellung gegenüber doch aufs Ganze gesehen einen so anderen Eindruck macht als Mk, und wenn es in der Kirche eine besondere Rolle gespielt hat, so liegt das nicht allein an der Vermehrung des Mk-Stoffes durch Q und anderes Gut, sondern es liegt wesentlich daran, daß Mt durch seine leisen Umstellungen und seine geschickte Einfügung des Redenstoffes eine Anordnung geschaffen hat, die mit dem chronologisch-geographischen Aufriß des Mk eine eindrucksvolle sachliche Gruppierung verbindet, so daß sein Evangelium am stärksten den systematischen Charakter eines Lehrbuchs oder Katechismus hat. Die eigentliche Darstellung des Wirkens Jesu beginnt er nach den vorbereitenden Stücken 4,12—25 mit der großen programmatischen Bergpredigt, mit der allein er den Sieg über seine Konkurrenten davonträgt. Darauf gibt er 8,1—9,34 die große Wunderserie, der zuliebe er die Mk-Ordnung geändert hat, und dieser folgt 9,35—10,42 der Jüngerteil, in dem Mk- und Q-Stücke geschickt verbunden sind. Ein etwas loserer Abschnitt über den Täufer und das Volk folgt 11,1—30,

und darauf kommen die Konflikts- und Streitszenen 12, 1–50, für die Mt die wichtigsten Streitgespräche aus Mk 2 und 3 aufgespart hatte, um sie mit entsprechenden Q-Stücken zu verbinden. Das Gleichniskapitel 13 ist wieder durch verwandten Stoff vermehrt. Im weiteren Verlauf folgt Mt ziemlich genau dem Mk, vermehrt nur wieder in Kap. 18 die Jüngerbelehrungen aus Q und anderer Tradition und erweitert schließlich in ähnlicher Weise die Pharisäer- und eschatologische Rede Kap. 23 und 24–25. Die anderen Einfügungen sind mehr gelegentlicher Art. All das ist schon oft beobachtet und braucht hier nicht näher ausgeführt zu werden. Aus allem wird deutlich, daß Mt weniger als Mk von der zufälligen Anordnung seiner Quellen abhängig war und, wenn auch nicht restlos, so doch mehr als Mk Herr über seinen Stoff geworden ist. Zu erwähnen ist nur noch, daß die Aufhäufung des Stoffes mitunter durch eine Vorliebe für bedeutsame Zahlen bestimmt zu sein scheint. Zwar stammen die zweimal sieben Glieder in den drei Geschlechterreihen 1, 2–17 wohl nicht von ihm, und auch die Pharisäerrede hat wohl schon in Q sieben Weherufe enthalten. Aber er scheint die Makatismen auf die Siebenzahl gebracht zu haben (die Seligpreisung der πραεῖς ist sekundär im Mt-Text) und ebenso die Bitten des Unser-Vaters. Er hat die Zahl der Gleichnisse Kap. 13 auf sieben gebracht und hat 8, 1–9, 34 zehn Wunder zusammengestellt.

Zur Anordnung kommt der Ton kirchlicher Gläubigkeit, der das Evangelium durchzieht. Jedoch ist die Darstellung des Mt nicht so bewußt wie die des Mk von dogmatischen Motiven geleitet. Vielmehr wirkt die christlich kirchliche Anschauung des Mt unbewußt, und deshalb ist die literarische Gestaltung seines Werkes auch nicht in demselben Maß von ihr abhängig wie die des Mk von seiner Anschauung. Deshalb ist es auch nicht nötig, das im einzelnen hier zu verfolgen; nur auf weniges sei aufmerksam gemacht. Wie schon die Bergpredigt bei Mt weniger den Eindruck prophetischer Verkündigung als den eines Gemeindekatechismus macht, so hat Mt auch die Worte aus der Tradition aufgenommen, aus denen ein spezifisch kirchliches Interesse spricht: 16, 17–19; 18, 15–20, und er legt dem Auferstandenen die Taufformel der Kirche und den Missions- und Erziehungsbefehl in den Mund 28, 18–20. Kirchliches Interesse und damit der universalistische Standpunkt spricht aus den Gleichnissen vom Unkraut und vom Fischnetz in der Auffassung des Mt. Dieser Kirchlichkeit widerspricht es nicht, daß Mt offenbar aus der Sphäre jüdischer Schriftgelehrsamkeit herkommt (vgl. seine Korrekturen an Mk S. 16 und 26) und jüdische

bzw. judenchristliche Tradition aufnimmt. Er vermag die jüdisch-kirchlichen Motive, wie gerade 16, 17–19 und 18, 15–20 zeigen, in den Dienst der christlichen Gemeinde zu stellen. Er kann deshalb auch spezifisch judenchristliche Worte aus Q, die Lk offenbar übergangen hat, bringen (z. B. 5, 17–19; 10, 5). Für ihn ist deshalb auch der Nachweis, daß mit Jesus die Weissagung erfüllt ist, von besonderer Wichtigkeit (s. gleich). Der Gebrauch charakteristisch-rabbinischer Formeln wie βασιλεία τῶν οὐρανῶν statt βασιλεία τοῦ θεοῦ, wie παρεκτὸς λόγου πορνείας (5, 32), die reiche Gebetsanrede an Gott (6, 9), die Anführung des ATs auf Grund des hebräischen Textes und andere Merkmale zeigen, daß man den Verf. des Evangeliums als Judenchristen, ja wohl als früheren jüdischen Schriftgelehrten wird verstehen müssen[1].

Mit der Kirchlichkeit hängt zusammen, daß das Bild der Jünger verchristlicht ist, daß Mt den Tadel Mk 4, 13 durch die Seligpreisung 13, 16f. (aus Q) ersetzt, daß er den Tadel ihres Unverständnisses und Kleinglaubens Mk 4, 40; 6, 52 übergeht[2]. Er ist darin zwar nicht konsequent, ändert aber oft durch kleine Wendungen.

Endlich steigert er durch entsprechende Wendungen Jesu Gestalt ins Göttliche. Dem dient ja schon die Vorgeschichte. Daß die Jünger 14, 33 schon vor dem Petrus-Bekenntnis das ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ sprechen, ist oben schon gesagt. Bei Mt kann Jesus die Anrede des Reichen, διδάσκαλε ἀγαθέ, natürlich nicht wie bei Mk zurückweisen; Jesu Antwort wird 19, 17 ungeschickt korrigiert. Und besonders bezeichnend ist, daß, während bei Mk Jesus nur selten die Züge des Erhöhten annimmt und seine Worte redet (8, 34; 9, 2–8; 13, 9–13), bei Mt Worte des Erhöhten schon viel häufiger dem menschlichen Jesus in den Mund gelegt werden, außer an den Parallelen zu den Mk-Stellen: 5, 11f.; 10, 32f. (durch Änderung der Vorlage); 11, (25) 27–30; 16, 17–19; 18, 15–20. Auch indem Jesus Worte der „Weisheit" in den Mund gelegt werden, redet er als der Erhöhte: 23, 34f. 37–39. So ist denn auch die Kleinigkeit charakteristisch, daß das προσκυνεῖν vor Jesus, das bei Mk nur 5, 6 vorkommt, von Mt zehnmal erzählt wird (2, 2. 8. 11; 8, 2; 9, 18; 14, 33; 15, 25; 20, 20; 28, 9. 17)[3].

[1] Vgl. E. v. Dobschütz, ZNW 27 (1928), S. 338—348. Reiche Nachweise im einzelnen bei A. Schlatter, Der Evangelist Matth. 1929.

[2] Vgl. Herm. v. Soden, Das Interesse des apost. Zeitalters an der evg. Gesch. S. 137f.

[3] Zu diesen Ausführungen vgl. bes. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien[2] S. 49—52. 61—63.

Endlich ist eine Eigenart des Mt hervorzuheben, die seinem Evangelium ein Stück Stimmung gibt und auch zu seiner literargeschichtlichen Charakteristik gehört: die Hinweise auf die Erfüllung der Weissagung, die das ganze Buch durchziehen und die dem theologischen und wohl auch einem apologetischen antijüdischen Interesse des Verf.s entspringen. Mit der Einführung τοῦτο δὲ (ὅλον) γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ ... (folgt das Zitat): 1,22; 21,4 (ohne Zitat 26,56). Einfach angefügt ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ ... (folgt das Zitat): 2,15; 4,14; 12,17,

bzw. ὅπως πλρωθῇ ... 8,17; 13,35 (ohne Zitat 2,23).

τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ ... (folgt das Zitat): 2,17; 27,9.

οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ ... (folgt das Zitat): 2,5.

οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἠσαίου τοῦ προφήτου λέγοντος (folgt das Zitat): 3,3.

καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἠσαίου ἡ λέγουσα (folgt das Zitat): 13,14.

Diese Stücke tragen dazu bei, dem Evangelium seinen einheitlichen Charakter zu verleihen. Die Einheitlichkeit der Stimmung (trotz eines gewissen Widerspruchs einzelner Jesus-Worte), die Verbindung des Mk-Berichts mit dem reichen Spruchgut von Q machen vor allem die Eigenart des Mt-Evg aus und begründen seine besondere Wirkung in der Kirche.

3. Das Lukas-Evangelium.

Wie Lk gelegentlich die Redestücke einfach aneinanderreiht (s. S. 349), so auch manchmal die Erzählungsstücke, und zwar durch καί 4,16; 7,18; 10,25 (καὶ ἰδού); 11,14; 18,18 usw., oder durch δέ 7,2. 36; 8,19; 9,7; 10,17; 13,10. 23; 14,25; 15,1 usw. Doch bemüht er sich meist, einen geschlossenen Zusammenhang herzustellen, und zwar auf zweierlei Weise:

1. Lk hebt den unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang einer Szene mit der vorhergehenden hervor.

Mitunter geschieht das einfach so, daß er zwei Szenen zu einer zusammenlegt. So verlegt er 5,33ff. die Fastenfrage in die vorhergehende Szene des Zöllnermahles und läßt die Pharisäer und Schriftgelehrten, denen Jesus die Antwort vom Arzt und von den Kranken gab, die Frage nach dem Fasten stellen: οἱ δὲ εἶπαν πρὸς αὐτόν ... Ebenso sind Sadduzäerfrage und Davidsohnfrage 20,41ff. kombiniert, indem hier Jesus an die V. 39 applaudierenden Schriftgelehrten die Frage nach der Davidsohnschaft des Messias richtet: εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς. So hat Lk auch den Szenenwechsel Mk 13,3 gestrichen und die Weissagung der Tempelzerstörung und die eschatologische Rede damit in eine Szene verlegt 21,5ff.

Anderwärts dienen Wendungen, wie sie auch Mk und Mt benutzen, zur Herstellung des zeitlichen Zusammenhangs:

ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ 10,21.

ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ 13, 1. 31.
μετὰ ταῦτα 5, 27; 10, 1.

Das etwas umständlichere: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ταῦτα τὰ ῥήματα λαλῶν ἦλθεν 7, 1 D ist wohl durch die Vorlage (Q) veranlaßt.

Einigemale ist der unmittelbare zeitliche Zusammenhang durch Infinitivkonstruktion zum Ausdruck gebracht:

11, 27: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα ...
11, 37: ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι ...

Ferner 8, 40 (B); 10, 38.

Außerordentlich häufig ist die Verwendung des Participium coniunctum in Übergängen:

4, 38: ἀναστὰς δὲ ἀπὸ τῆς συναγωγῆς εἰσῆλθεν ...
6, 17: καὶ καταβὰς μετ' αὐτῶν ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ ...
9, 1: συνκαλεσάμενος δὲ τοὺς δώδεκα ἔδωκεν αὐτοῖς ...
19, 28: καὶ εἰπὼν ταῦτα ἐπορεύετο ...
21, 1: ἀναβλέψας δὲ εἶδεν τοὺς βάλλοντας ...; 18, 31; 22, 39 usw.

Häufig verwendet Lk auch absolute Genetive:

3, 15: προσδοκῶντος δὲ τοῦ λαοῦ καὶ διαλογιζομένων πάντων ... ἀπεκρίνατο ...
7, 24: ἀπελθόντων δὲ τῶν ἀγγέλων Ἰωάνου ἤρξατο λέγειν ...
8, 4: συνιόντος δὲ ὄχλου πολλοῦ καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτὸν εἶπεν ...; 4, 40; 9, 43. 57; 11, 29; 12, 1; 19, 11; 20, 45 usw.

2. Charakteristischer noch für Lk ist es, daß er die Empfindung hat, ein wie falsches Bild es gibt, wenn alle Stücke gleichmäßig in einen unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang gesetzt werden, wie es bei Mk ansatzweise geschieht und bei Mt weiter durchgeführt wird. Lk weiß, daß die wenigen mitgeteilten Geschichten nicht den Gang der Ereignisse vollständig beschreiben, sondern nur Beispiele, Illustrationen bieten; und er macht daher sehr häufig durch eine Eingangswendung darauf aufmerksam, daß das folgende Stück innerhalb eines größeren Zusammenhangs spielt. Dafür wählt er die aus der LXX geläufige Formel καὶ ἐγένετο, die schematisch besonders viele Mk-Geschichten bei Lk einleitet.

So ohne Anschluß an das Vorhergehende mit Nennung des betreffenden Zeitraums:

(1, 5: ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ...)
1, 8: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἱερατεύειν αὐτὸν ...
3, 21: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν ...
5, 1: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι αὐτῷ ...
5, 12: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων ...
5, 17: καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ...

Ferner 8, 22; 9, 18. 51; 11, 1; 14, 1; 17, 11; 18, 35; 20, 1 usw.

Außerdem mit Anschluß an das Vorhergehende:

2, 1: ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ...
6, 7: ἐγένετο δὲ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ ...
6, 12: ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ...
7, 11; 8, 1: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ (καθ)εξῆς ...
9, 37 (B): ἐγένετο δὲ τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ ...

Ferner 8, 40 (D); 9, 28. Ähnlichen Zweck haben auch einige Abschlußbildungen, s. u.

Viele der Übergangswendungen, vor allem die mit καὶ ἐγένετο, dienen aber nicht nur dazu, die Verknüpfung herzustellen, sondern sie enthalten zugleich Situationsangaben für die folgende Geschichte. Sie sind vielfach ziemlich ausführlich gestaltet in der Beschreibung einer für Jesu Wirksamkeit und Leben charakteristischen Situation. Solche Situationsangaben sind S. 360f. schon aufgezählt worden.

Umfangreicher sind einige Bildungen, die die neue Situation zugleich in sachlichen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden bringen. Dazu kann man schon die oben genannte Übergangswendung 3, 15 rechnen, die die messianische Predigt des Täufers einleitet: προσδοκῶντος δὲ τοῦ λαοῦ καὶ διαλογιζομένων πάντων ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν περὶ τοῦ Ἰωάνου, μή ποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χριστός, ἀπεκρίνατο λέγων ... Noch stärker als bei Mk wird dann der Zusammenhang zwischen Taufe und Versuchung hergestellt 4, 1: Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ ... Und entsprechend heißt es 4, 14f. nach der Versuchung: καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν καὶ φήμη ἐξῆλθεν καθ' ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ἐδίδασκεν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων. Jesu Auftreten in Kapernaum ist mit der voraufgehenden Nazareth-Szene 4, 30f. aufs einfachste verbunden: αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο καὶ κατῆλθεν εἰς Καφαρναούμ. So hat Lk auch, um die empfindliche Lücke zwischen der Berufung des Levi und dem Zöllnermahl (Mk 2, 15) zu beseitigen, 5, 29 den Satz gebildet: καὶ ἐποίησεν δοχὴν μεγάλην Λευεὶς αὐτῷ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ ... Dahin gehört es dann auch, daß Lk 9, 51 den Übergang von der galiläischen Tätigkeit zur Reise nach Jerusalem deutlich markiert: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλήμ.

Die Abschlußbildungen des Mk übernimmt Lk, indem er sie gelegentlich umgestaltet und erweitert: 5, 26; 6, 11; 19, 47f.; 20, 19. 26. 39f. Dazu fügt er neue: 9, 43a (nach der Heilung des epileptischen Knaben): ἐξεπλήσσοντο δὲ πάντες ἐπὶ τῇ μεγαλειότητι τοῦ θεοῦ; 13, 17 (nach der Heilung der gekrümmten Frau): καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ κατῃσχύνοντο πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτοῦ; 18, 43 (nach der Blindenheilung): καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἰδὼν ἔδωκεν αἶνον τῷ θεῷ. Andrerseits muß die Abschlußbildung Mk 4, 33f. bei Lk wegfallen, weil Lk die ganze Situation der Gleichnisrede geändert hat[1]. In der Jerusalemer Woche erreicht Lk, der im übrigen hier die Tageseinteilung des Mk zerstört, durch solche Abschlußbildungen, daß die Einzelgeschichten als Bruchstücke aus einem reicheren Geschehen erscheinen. So heißt es 19, 47f.: καὶ ἦν διδάσκων τὸ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ ... ὁ λαὸς γὰρ ἅπας ἐξεκρέμετο αὐτοῦ ἀκούων, und die Vollmachtsfrage erscheint danach 20, 1ff. nur als eine Episode. Entsprechend wird 21, 37f. diese jerusalemische Tätigkeit durch die Bemerkung abgeschlossen: ἦν δὲ τὰς ἡμέρας ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιών, καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὤρθριζεν πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ ἀκούειν αὐτοῦ.

Endlich sind hier die redaktionellen Bildungen des Lk zu nennen, die die erzählten Ereignisse mit der außerchristlichen Geschichte in Zusammenhang setzen. Schon in der kurzen Eingangswendung 1, 5 ist das der Fall: ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας. Der Weihnachtsgeschichte hat Lk eine

[1] Richtig erklärt bei K. L. Schmidt, Rahmen der Geschichte Jesu S. 134f.

solche Anknüpfung an ein weltgeschichtliches Ereignis, den Zensus des Quirinius, gegeben 2, 1ff. Das Auftreten des Täufers hat er durch einen sechsfachen Synchronismus bestimmt 3, 1ff. Und 3, 19f. bemerkt er: ὁ δὲ Ἡρῴδης ὁ τετράρχης, ἐλεγχόμενος ὑπ' αὐτοῦ . . . κατέκλεισεν τὸν Ἰωάνην ἐν φυλακῇ.

Welches Gesamtbild der Wirksamkeit Jesu ergibt sich nun bei Lk? Wie Mt hat er den Stoff des Mk um das Material von Q vermehrt und dazu noch anderes Traditionsgut gefügt. Aber in der Ineinanderfügung der Quellen ist er anders verfahren als Mt[1]. Er legt nicht den Mk-Aufriß zugrunde und fügt den Redenstoff an geeigneten Stellen ein. Sondern im ganzen ist seine Methode die, daß er mit seinen Quellen abwechselt, sie nebeneinander stellt und also auf diese Weise zwei Aussendungsreden, zwei Pharisäerreden usw. bringen muß. Er folgt nach der Vorgeschichte und den einleitenden Abschnitten von 4, 31 an bis 6, 19 im wesentlichen einfach dem Mk (Mk 1, 21—3, 19), bringt dann 6, 20—8, 3 Stücke aus Q, die in 7, 11—19. 36—50; 8, 1—3 um Sondergut vermehrt sind, und fährt darauf 8, 4—9, 50 mit Mk 3, 31—9, 40 fort, wobei Mk 6, 45—8, 26 übergangen ist[2]. Nun folgt 9,51—18, 14 eine große Einschaltung in den Mk-Bericht, und zwar wird 9, 51 (bzw. 57)—13, 30 Q die Grundlage sein, in die Sondergut eingeschoben ist, während 13, 31—18, 14 das Sondergut den Faden liefert und Stücke aus Q eingeschoben sind[3]. Von da ab folgt Lk wieder ganz dem Mk, neben dem er in der Passionsgeschichte gelegentlich eine andere Quelle verwertet zu haben scheint, und den er in den Nachgeschichten durch andere Tradition erheblich erweitert.

Dabei ist sein Verfahren der Ordnung des Mk gegenüber konservativer als das des Mt; er nimmt keine bedeutsamen Umgruppierungen vor. Das bedeutet, daß er nicht wie Mt seinen Bericht einem systematischen Interesse dienstbar macht. Vielmehr ist er insofern ein direkter Fortsetzer der von Mk eingeschlagenen Methode, als ihm alles an einer historisch fortlaufenden und verknüpften Darstellung liegt, deren Erfordernisse er freilich umfassender erkennt als Mk. Dem dienen die besprochenen redaktionellen Stücke. Von da aus sind gelegentliche kleine Umstellungen des Mk-Textes zu verstehen. Deren

[1] Vgl. B. H. Streeter, The four Gospels S. 167f.

[2] Auf die Frage, ob Lk den Abschnitt Mk 6, 45—8, 26 absichtlich übergangen hat, oder ob er ihn, wie mir wahrscheinlich ist, in seinem Mk nicht las, gehe ich hier nicht ein. Vgl. W. Bußmann, Synopt. Studien I 1925.

[3] Daß in Lk 9, 51—18, 14 das Bruchstück eines besonderen Evangeliums vorliege (Schaarschmidt, Theol. Stud. u. Krit. 101, 1929, S. 357—380), davon kann ich mich nicht überzeugen.

wichtigste ist die, daß er Jesu Auftreten in Nazareth an den Anfang seiner Wirksamkeit verlegt und zu einem programmatischen Auftritt ausgestaltet 4, 16—30. So rückt er auch die bei ihm freilich anders erzählte Jüngerberufung 5, 1—11 an einen etwas späteren Platz, weil es psychologisch wahrscheinlicher ist, daß Jesus schon eine Zeitlang gewirkt hat, ehe er die Jünger beruft. Eine Kleinigkeit ist die Umstellung von Mk 3, 7—12 und 13—19 in Lk 6, 12—16 und 17—19, durch die Lk es erreicht, daß für die folgende Rede ein Publikum zur Stelle ist[1]. — Charakteristisch für die Auffassung der Geschichte Jesu als einer Einheit ist auch die Entsprechung von 4, 13 und 22, 3: der Satan läßt vorläufig von Jesus ab, um zum Schluß die Katastrophe zur Verwirklichung zu bringen.

Die wesentlichste Änderung, durch die nun aber Lk trotz seiner im ganzen konservativen Haltung den ganzen Mk-Plan umgestaltet hat, ist die, daß er infolge des Abwechselns mit seinen Quellen eine ganz neue Periode in das Leben Jesu hereingebracht hat mit dem 9, 51 beginnenden Reisebericht. Er empfand wohl ein Bedürfnis, die Reise nach Jerusalem nicht so im Dunkel zu lassen, wie es bei Mk geschieht, und zugleich fand er in ihr einen geeigneten Hintergrund, um allerlei situationslose Stücke unterzubringen. So hebt er immer wieder, wie S. 361 gezeigt, in redaktionellen Sätzen die Reisesituation hervor. Dabei verfährt er nicht geschickt; denn wiewohl Jesus nach seiner Angabe durch Samarien reist, ist er doch von demselben Publikum umgeben, von denselben Gegnern gefragt wie in Galiläa[2]. Zumal daß Jesus auch hier von Pharisäern zu Tisch geladen wird (11, 37; 14, 1) und in die Synagoge geht (13, 10), daß Antipas ihm nachstellt (13, 31ff.), und daß Jesus zum Schluß auch wie bei Mk über Jericho kommt (18, 35), zeigt, daß Lk die Fiktion der samaritanischen Reise nicht durchzuführen vermocht hat. Ob er zu dem Gedanken, die Reise durch Samarien gehen zu lassen, dadurch veranlaßt ist, daß ihm das Traditionsstück 9, 52—56 diesen Hintergrund bot, oder ob er von sich aus darauf kam und dann vielleicht erst 9, 52—56 in Samaria lokalisiert hat, wird sich schwer entscheiden lassen.

[1] Daß sich in der Komposition des Lk das schon in seinen Quellen (vgl. Arn. Meyer, Festg. f. Ad. Jülicher S. 35—60) wirksame Streben erweist, verwandte Stücke zu Paaren zusammenzustellen, hat L. Brun (Symb. Osl. 9, 1930, S. 38—50) gezeigt. Von einem bewußt durchgeführten Prinzip der Komposition darf man freilich m. E. nicht reden.

[2] Vgl. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien[2] S. 53.

Eine Folge dieser Zerreißung des Mk-Zusammenhanges ist es, daß nun bei Lk der esoterische Teil des Mk (Mk 8, 27–10, 45) seine Bedeutung verliert. Er wird gespalten: das Petrus-Bekenntnis und die erste und zweite Leidensweissagung fallen vor die Reise (9, 18–22. 43b–45); die dritte Leidensweissagung kommt an das Ende der Reise (18, 31–34). Die Zebedaidenbitte hat Lk gestrichen, und die Parallele zu Mk 10, 45 bringt er hinter Jesu letztem Mahl (22, 27). Andrerseits tut Jesus seine Messianität schon in der ersten Predigt 4, 16ff. kund, und 5, 1–11 wird eine Epiphanie des κύριος erzählt, sodaß das Petrus-Bekenntnis nicht wie bei Mk eine Epoche machen kann.

Im übrigen ist die Geographie des Lk im galiläischen Abschnitt durchweg dieselbe wie bei Mk: Kapernaum ist nach 4, 30 der Ausgangspunkt der Wirksamkeit Jesu, es bildet 7, 1 den Schauplatz der Geschichte des Zenturio und wird in dem Wehe 10, 15 (nach Q) noch einmal genannt. Den galiläischen See bringt Lk 5, 1ff.; 8, 22ff. nach Mk. Reisen über das engere Galiläa hinaus sind bei Lk, außer 8, 26 nach der χώρα τῶν Γερασηνῶν wohl nicht zu denken, was mit dem Fehlen des Abschnitts Mk 6, 45–8, 26 zusammenhängt. So fehlen die Dekapolis (außer in der indirekten Angabe 10, 13) und Tyrus als Schauplätze der Wirksamkeit Jesu. Die Nennung Bethsaidas 9, 10 ist ganz fragmentarisch. Cäsarea Philippi ist nicht als Stätte des Petrus-Bekenntnisses genannt. Bereichert ist das geographische Material nur durch Nain 7, 11. – Nach der Reise durch Samarien lenkt Lk wieder in das geographische Bild des Mk ein, sodaß, wie gesagt, Jesus 18, 35 über Jericho kommt. Der jerusalemische Aufenthalt zeigt kein wesentlich anderes Bild als bei Mk; über den Ölberg kommt Jesus auch bei Lk (19, 29) nach Jerusalem. Bethanien spielt freilich weiter keine Rolle als 19, 29, wo es neben Bethphage als Reisestation genannt zu sein scheint. Als nächtlicher Aufenthaltsort wird vielmehr der Ölberg genannt (21, 37), was ich übrigens nicht auf eine besondere Tradition zurückführe, sondern für eine Kombination des Lk auf Grund von Mk 14, 26 halte.

Die szenischen Angaben entsprechen ziemlich denen des Mk. Die Strandszenerie ist freilich seltener gebraucht, da Lk die Parabelrede 8, 4 anders lokalisiert – das Motiv des vom Schiff aus lehrenden Jesus (Mk 4, 1f.) hat Lk 5, 3 verwandt –, und der Abschnitt Mk 6, 45–8, 26, in dem sie mehrfach vorkommt, fehlt ja bei Lk. Sie ist auch 8, 40 (Mk 5, 21) nicht besonders hervorgehoben und fehlt 5, 27 (Mk 2, 13) und 6, 17 (Mk 3, 7), wo an ihre Stelle der τόπος πεδινός

getreten ist. Die Speisung 9,10ff. spielt nicht an der Küste, sondern bei Bethsaida. So kommt denn der See und Seefahrten nur 5,1ff. (Berufungsgeschichte); 8,22ff. (Sturmbeschwörung) und 8,26. 37 (Gerasenergeschichte) vor. – Das Haus fehlt als Stätte der Jüngerbelehrung ganz und wird nur als Stätte der gastlichen Aufnahme genannt: 10,38 (Maria und Martha) und 19,5 (Zakchaios), wo es schon die Tradition bot, und 7,36; 14,1, indirekt auch 11,37, in redaktionellen Bildungen des Lk. – Der Weg ist die Situation in der redaktionellen Einleitung 9,51, und daß das Motiv des wandernden und nach Jerusalem reisenden Jesus oft den Hintergrund bildet, ist S. 361 gesagt. Ebendort sind auch die Stellen aufgeführt, an denen Jesus (abgesehen von den Parallelstellen zu Mk) in der Synagoge lehrt. Wie die Synagoge in der zusammenfassenden Schilderung 4,15 genannt wird, so heißt es auch 4,16 ausdrücklich, daß Jesus κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ sie aufgesucht habe. – Der Berg wird 6,12; 9,28 nach Mk gebracht, fehlt aber 21,7 in der Parallele zu Mk 13,3, und natürlich fehlt auch die Parallele zu Mk 6,46. Die dem Lk eigentümlichen Gastmahlsituationen sind S. 360f. genannt.

Wie bei Mk ist Jesus lehrend und heilend gedacht. Jesu διδάσκειν nennt Lk in Zusätzen zu Redaktionsstücken des Mk und in eigenen redaktionellen Bildungen 4,15; 5,3; 6,6; 13,10. 22; 19,47; 20,1; 21,37 (vgl. 13,26; 23,5). Jesus sitzt beim Lehren in der Synagoge 4,20 und im Schiff 5,3. Jesu Heiltätigkeit fügt er von sich aus in den Quellenbericht ein 5,17; 7,21 (vgl. 8,2); 9,11; und so läßt er ihn 22,51 in Gethsemane das abgeschlagene Ohr des Knechtes anheilen. Das Volk kommt herbei, Jesus zu hören 5,1. 15; 6,17; 15,1; 19,48; 20,45; 21,38, und von ihm geheilt zu werden 5,15; 6,17f. So hebt Lk immer wieder hervor, wie das Volk zu ihm strömt, ihn umgibt, wie Jesus zu den Volksmengen redet; vgl. die Aufzählung der redaktionellen Bildungen S. 361.

Die Begleitung der Jünger ist selbstverständlich, und zwar sind sie 8,1 und 9,12 ausdrücklich als die δώδεκα bezeichnet (so auch 9,1; 18,31 nach Mk), und auch unter den ἀπόστολοι beim letzten Mahl 22,24 wird Lk die Zwölf verstehen, ebenso wie unter den μαθηταί 9,18ff. (Petrus-Bekenntnis und erste Leidensweissagung); 9,43 (zweite Leidensweissagung) und 22,39. 45 (Gethsemane). Sonst aber versteht Lk unter den μαθηταί eine größere Anhängerschaft: aus den μαθηταί erwählt Jesus 6,13 die Zwölf; 6,17 ist ein ὄχλος πολὺς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ um ihn, und danach sind dann wohl auch die μαθηταί aufzu-

fassen, an die die Rede 6, 20ff. gerichtet ist. So sind auch die μαθηταί, zu denen Jesus die Worte 10, 22. 23f. spricht, die 70 Jünger, die 10, 17 zu ihm zurückgekehrt sind, und 19, 17 jubelt ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν bei seinem Einzuge in Jerusalem. Dem entspricht ganz der Begriff μαθητής in den Worten von der Nachfolge 14, 26f. 33. An anderen Stellen kann man schwanken, ob Lk unter den μαθηταί die Zwölf oder einen größeren Kreis versteht: 7, 11; 11, 1; 12, 1. 22; 16, 1; 17, 1. 22; 20, 45; ebenso ist die Auffassung von ἀπόστολοι 17, 5 unsicher. — Die Jünger treten mit Mitteilungen und Fragen an Jesus heran (s. S. 361). Wo die Tradition einzelne Jünger des Zwölferkreises nennt, gibt Lk das wieder, außer an den charakteristischen Stellen 21, 7 und 22, 40: die eschatologische Rede scheint bei ihm garnicht nur an die Jünger gerichtet zu sein (vgl. 21, 5: καί τινων λεγόντων), und in der Gethsemaneszene setzt er voraus, daß alle Zwölf Jesus begleiten. Von sich aus nennt Lk einzelne Jünger 12, 41 (Petrus als Frager) und 22, 8 (Petrus und Johannes als Boten, das letzte Mahl zu rüsten).

Das Hauptinteresse des Lk beruht auf dem Literarischen. Er hat den Ehrgeiz, eine auch gebildeten griechischen Lesern imponierende Geschichtsdarstellung zu schreiben, und auf die Herstellung der richtigen τάξις, d. h. einer einleuchtenden geschichtlichen Folge, ist er vor allem bedacht (1, 1—4). In der Tat erhebt sich sein Werk unter diesem Gesichtspunkt über Mk wie über Mt. Eine wirkliche Entwicklung und einen inneren Zusammenhang zwischen Jesu Wirken und Schicksal hat aber auch er nicht zu zeichnen vermocht. Die Andeutung einer äußeren Entwicklung mag man darin finden, daß Lk Jesus erst in seiner Vaterstadt Nazareth auftreten, ihn dann in Kapernaum, hierauf in Galiläa und endlich in Samaria und Jerusalem wirken läßt. Doch ist mit der Angabe der Schauplätze nicht eine wirkliche Anschauung vom Wachsen der Wirksamkeit Jesu verbunden; das Bild seines Wirkens ist immer das gleiche schematische. Von leitenden Gedanken der Darstellung kann man nur in beschränktem Umfang sprechen. Offenbar hat Lk die Geschichte Jesu und die der Apostel als eine Einheit verstanden, wenn es auch eine sichtliche Übertreibung ist, daß der eigentliche Anreiz zu seinem Werke im zweiten Teil (Act) gelegen habe, für den das Evg-Lk nur die unentbehrliche Voraussetzung bilde[1]. Eine Einheit des geschicht-

[1] Ed. Meyer, Urspr. u. Anf. des Christent. I 1921, S. 2. Die Einheit von Lk und Act hebt Ed. Meyer mit Recht hervor; sie in literarischer Hinsicht zu überschätzen, warnt ebenso mit Recht M. Dibelius, Eucharisterion (für H. Gunkel) II 1923, S. 28f.

lichen Ganges hat Lk nicht zu zeichnen vermocht; doch stellt für ihn alles Geschehen, von dem er berichtet, eine geistgewirkte Einheit dar. Wie der Geist Jesu Leben und Wirken begründet und geleitet hat (Lk 1, 35; 3, 22; 4, 1. 14. 18; 10, 21), so begründet und leitet er die Gemeinde und ihre Mission (Act 1, 8; 2, 1 ff.; 13, 2. 4; 15, 28 usw.[1]. Aber das schriftstellerische Können des Lk erhebt sich nicht über eine gewisse Technik. Er ist in gewisser Weise von seinen Quellen abhängiger als Mt, wenn er auch im einzelnen mit dem Stoff oft freier umgeht und ihn auch sprachlich selbständiger gestaltet[2]. Für den Quellenwert seines Buches ist das erfreulich, ebenso wie die Tatsache, daß er seinen Glaubensgedanken keinen wesentlichen Einfluß auf sein Werk gönnte. Als Verdienst ist das freilich kaum zu bezeichnen; denn einen ausgeprägten Standpunkt mit bestimmten Tendenzen nimmt er offenbar nicht ein. Auf gewisse Lieblingsgedanken kann man hinweisen: die Vorliebe für die Armen und Verachteten, ein sentimentaler Zug, zu dem eine gewisse Vorliebe für die Frauen gehört[3]. Diese Züge sind freilich wohl ebensosehr durch die von ihm benutzte Tradition bedingt. Ihm eigen ist die apologetische Tendenz, die in der Passionsgeschichte hervortritt. Der Universalismus des Lk, seine Stellung zur Parusie sind weniger für seine Person als für seinen Kreis und seine Zeit charakteristisch. Ebenso die Steigerung des Wunderhaften, die Vorliebe für die Legende, die Steigerung der Person Jesu ins Göttliche, die sich schon äußerlich darin ausprägt, daß er den auf Erden wandelnden Jesus als κύριος bezeichnet. All dies ist oft beobachtet und dargestellt[4] und braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Für unsere Betrachtung ist die Erkenntnis wesentlich, daß das Lk-Evg in der Geschichte der synoptischen Tradition insofern den Höhepunkt bildet, als bei ihm die Entwicklung, der diese Tradition von Anfang an unterworfen ist, am weitesten gediehen ist: die Redigierung und Verknüpfung der Einzelstücke zu einem fortlaufenden Zusammenhang.

---

[1] Vgl. H. v. Baer, Der Heil. Geist in den Lukasschriften, 1926; dazu auch J. Schniewind, Th. Rundschau N.F. 2 (1930), S. 155f.

[2] Vgl. A. Fridrichsen, Le problème du miracle S. 32f.

[3] A. Fridrichsen stellt die Jesusgestalt des Lk in dieser Hinsicht unter den hellenistischen Begriff des εὐεργέτης (a. a. O. S. 42). Aber richtiger wird man in den meisten hierher gehörigen Stücken den Ausdruck der Anawimfrömmigkeit finden; vgl. J. Schniewind, Theol. Rundsch. N.F. 2 (1930), S. 157f.

[4] Vgl. bes. die Charakteristik bei Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien[2] 52—57. 60. 61. 63—64; ferner D. O. Janssen, Der literarische Charakter des Lukas-Evangeliums (Diss. Jena 1917), 43—58.

Schluß.

Wie ist nun das Ergebnis der dargestellten Entwicklung, das Evangelium, das uns zuerst in den drei Formen der Synoptiker vorliegt, literargeschichtlich zu beurteilen?

Die Motive, die zu seiner Entstehung geführt haben, sind deutlich. Die Sammlung des Traditionsstoffes begann in der palästinensischen Urgemeinde. Apologetik und Polemik führten zur Sammlung und Produktion apophthegmatischer Stücke. Aus den Bedürfnissen der Erbauung wie aus der Lebendigkeit des prophetischen Geistes in der Gemeinde ergab es sich, daß man prophetische und apokalyptische Herrenworte überlieferte, produzierte und sammelte. Weitere Sammlungen von Herrenworten erwuchsen aus den Bedürfnissen der Paränese und Gemeindedisziplin. Daß man auch Geschichten von Jesus — biographische Apophthegmata, Wundergeschichten und anderes — in der Gemeinde erzählte und überlieferte, ist nur natürlich. Und so gewiß man etwa die Wundergeschichten für Apologetik und Propaganda als Messiasbeweise benutzt haben wird, so wenig ist es möglich, ein spezielles Interesse als beherrschenden Faktor anzusehen; wie es denn überhaupt nicht richtig ist, nur nach Zweck und Bedürfnis zu fragen; denn ein geistiger Besitz objektiviert sich auch ohne spezielle Zwecke.

Mit alledem hatte die Gemeinde nicht neue literarische Gattungen geschaffen, sondern Formen der Tradition übernommen, die im Judentum längst ausgebildet waren, und deren sich — soweit es sich um Herrenworte handelt — auch Jesus selbst bedient hatte. Daß solche Formen schon vorhanden waren, begünstigte gewiß den relativ raschen Niederschlag einer einigermaßen festen Tradition. Mit alledem war aber auch der Typus des Evangeliums noch nicht geschaffen, sondern nur vorbereitet. Denn es kam auf diese Weise doch nur zur Überlieferung von Einzelstücken. Und wenn solche schließlich auch gesammelt und schriftlich fixiert wurden und dabei auch naturgemäß einer Redaktion unterlagen — wie es für den Redenstoff in Q der Fall war und für kürzere Sammlungen von Apophthegmen und Wundergeschichten, die Mk benutzt hat, vermutet werden muß —, so kam es doch nur zu Aufreihungen, Summierungen. Solche Sammlungen haben ihre Analogie in den Sammlungen rabbinischer Traditionen, die auch nur Aufreihungen einzelner Traditionsstücke sind ohne eine organische Einheit zu bilden. Von den rabbinischen Sammlungen mußte sich freilich eine Sammlung der Jesus-Tradition von vornherein dadurch unterscheiden, daß hier nicht die Stimmen verschiedener Autoritäten zusammengestellt

waren, sondern daß sie die Jesus-Tradition isolierte[1]. Damit ist zweifellos das Evangelium vorbereitet, aber doch noch nicht geschaffen. Denn der Gedanke einer einheitlichen, durch einen beherrschenden Gedanken zusammengeschlossene Darstellung des Lebens Jesu, der das Evangelium erst konstituiert, lag der palästinensischen Gemeinde offenbar fern. Das entspricht sowohl dem Bilde, das man sich von dem Charakter dieser eschatologischen Gemeinschaft machen muß, wie der Analyse unseres ältesten Evangeliums, des Mk.

Der Typus des Evangeliums tritt uns erst in Mk entgegen; und man wird sagen dürfen, daß er ihn geschaffen hat. Auf keinen Fall ist eine seiner Quellen als ein Evangelium zu bezeichnen. Daß es nicht neben ihm und vielleicht vor ihm Schriftsteller gegeben hat, deren für uns verlorene Werke auch als Evangelien zu bezeichnen wären, kann man natürlich nicht beweisen; aber sehr wahrscheinlich ist es nicht. Denn weder Mt noch Lk haben ein solches Werk benutzt; beide legen den Mk-Aufriß zugrunde. Auf alle Fälle ist das Evangelium eine Schöpfung der hellenistischen Gemeinde. Seine Entstehung beruht also auf zwei Faktoren: 1. auf der Übernahme der palästinensischen Tradition von der hellenistischen Gemeinde; 2. auf neuen Motiven in dieser, die die Gestaltung des Traditionsstoffes zum Evangelium hervorbrachten[2].

1. Die Übernahme der palästinensischen Tradition gehört in einen Problemzusammenhang, der nicht einfach zu erledigen ist. Doch darf man soviel sagen: Die Übernahme ist verständlich nicht nur, weil die ersten Missionare christusgläubige Juden waren, sondern auch, weil das judenchristliche Element zunächst einen erheblichen Prozentsatz der hellenistischen Gemeinden bildete. Schwerlich ist das Bedürfnis nach der Übernahme in allen Teilen des hellenistischen Christentums gleich groß gewesen; daß aber auch die Gemeinden des paulinischen Typus in gewissem Maße dieser Tradition bedurften, beweisen die Berufungen des Paulus auf Herrenworte, — zum Beweise genügen 1. Kor 7, 25; 9, 14. Dies Bedürfnis mußte natürlich im Laufe der Zeit wachsen; für die Heidenchristen mußte Jesus trotz seiner primär kultischen Bedeutung auch als διδάσκαλος anschaulich gemacht werden[3]. Auch Geschichten von

[1] Das hat G. Kittel, Die Probleme des palästin. Spätjudentums und das Urchristentum 1926, S. 63—69 mit Recht betont.

[2] Vgl. B. H. Streeter, The four Gospels S. 495—497.

[3] Vgl. Justin, Apol. I 6: τὸν παρ᾽ αὐτοῦ (sc. τοῦ θεοῦ) υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα; 13: τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα

Jesus konnte man auf die Dauer nicht entbehren. Denn wenn der Κύριος auch für die hellenistischen Gemeinden wesentlich Kultgottheit war, so bedurfte man doch, wenn man die Eigenart des christlichen Glaubens — die Verbindung der Kultgottheit mit der geschichtlichen Person Jesu — festhalten wollte, einer Tradition über die Geschichte Jesu; und die Analogie hellenistischer Heilandsgestalten, von denen man doch auch Geschichten erzählte, konnte dies Bedürfnis und also die Übernahme der Tradition nur fördern.

Dabei ist freilich schwer im einzelnen zu sagen, welche bestimmten Stücke der Tradition in konkreten Situationen des Gemeindelebens eine Rolle spielten. Der Herrenworte bedurfte man natürlich in Predigt, Paränese und Disziplinierung des Gemeindelebens. Daß die Apophthegmata in der Predigt eine Rolle gespielt haben, wie M. Dibelius meint, glaube ich nicht. Weder waren die Themata der Streitgespräche für hellenistische Christen eigentlich aktuell, noch läßt sich solche Verwendung durch die Quellen wahrscheinlich machen. Ich glaube, daß die Apophthegmata hier ganz wesentlich eine literarische Existenz geführt haben. Daneben mag man sie sich in einer unkontrollierbaren Form der Überlieferung erzählt haben. Ähnliches gilt auch für die Wundergeschichten, für die Dibelius einen Stand der Erzähler postuliert[1]; sie haben aber außerdem in der Missionspredigt eine besondere Rolle gespielt, wie Act 2, 22; 10, 38 zeigen. Je mehr der Weissagungsbeweis ausgebaut wurde, desto mehr bedurfte man auch für ihn einer Überlieferung von Jesusgeschichten, zumal der Passionsgeschichte. Im übrigen gilt, daß das Schwergewicht der einmal vorhandenen Tradition für ihre Fortpflanzung sorgt, auch wenn ein konkretes Bedürfnis für manche ihrer Bestandteile nicht mehr vorhanden ist.

2. Man wird sagen dürfen, daß es einmal zu einer zusammenhängenden Darstellung des Lebens Jesu auf Grund der vorhandenen Tradition von Einzelstücken und kleinen Sammlungen kommen mußte. Möglichst vollständige und abschließende Sammlungen mußten Bedürfnis werden, je mehr der Reichtum der mündlichen Tradition versiegte. Und daß man die Tradition, in deren Mittelpunkt eine geschichtliche Person stand, in die Form einer zusammenhängenden, geschichtlichen, biographischen Erzählung faßte, erscheint nur natürlich. Diese Erwägung reicht aber doch nicht aus, um die Eigenart der syn-

---

Ἰησοῦν Χριστόν. Vgl. G. Baldensperger, Rev. d'Hist. et de Phil. rel. 2 (1922), S. 115.

[1] Formgeschichte des Evangeliums 36.

optischen Evangelien zu erklären. Zwar ihr Mangel an eigentlich Biographischem, ihre Lücken in der Lebensgeschichte Jesu erklären sich schon dadurch, daß sie ihre Darstellung auf Grund der vorhandenen Tradition schaffen mußten. Ihr bestimmter, durch Mk geschaffener Charakter aber läßt sich nur verstehen aus dem Charakter des christlichen Kerygmas, zu dessen Ergänzung und Veranschaulichung das Evangelium dienen mußte. Vom urchristlichen Kerygma auf hellenistischem Boden geben manche Stücke in den paulinischen Briefen, die auf der Gemeindetradition beruhen (Röm 1,3f.; 6,3f.; 10,9; 1. Kor 11,23–26; 15,3–7; Phil 2,6–11), wie die betreffenden Stücke der Reden der Act (2,22–24; 3,13–15; 10,37–41; 13,26–31) ein Bild[1]. Der Christus, der verkündigt wird, ist nicht der historische Jesus, sondern der Christus des Glaubens und des Kultes. Im Vordergrund der Christusverkündigung stehen deshalb der Tod und die Auferstehung Jesu Christi als die Heilstatsachen, die im Glauben bekannt und in Taufe und Herrenmahl für den Glaubenden wirksam werden. Das Christuskerygma ist also Kultuslegende, und die Evangelien sind erweiterte Kultuslegenden[2]. Schon 1. Kor 11,23–26 (Herrenmahl) und 15,3–7 (Auferstehung) zeigen, wie die Motive des Kerygmas erweiternde Veranschaulichung forderten; Act 10,37f.; 13,24f. zeigen, wie sich als Anfangspunkt des erweiterten Kerygmas das Wirken des Täufers und die Taufe Jesu darbot, wodurch das Erdenleben des Christus zugleich in den Zusammenhang des göttlichen Heilsplanes hineingestellt und aus der Sphäre profanen Geschehens herausgenommen wurde; endlich bekunden Act 2,22; 10,38f. das Bedürfnis, dieses Erdenleben als Erweis der göttlichen Ausstattung des Herrn veranschaulicht zu sehen. Das alles bedeutet: die Tradition mußte als Einheit dargestellt werden unter dem Gesichtspunkt, daß in ihr der redet, daß in ihr von dem erzählt wird, der als Gottessohn auf Erden gelebt hat, gelitten hat, gestorben, auferstanden und zur himmlischen Herrlichkeit erhöht ist. Und zwar mußte der Schwerpunkt auf den Schluß der Darstellung fallen, auf Passion und Auferstehung[3]. Mk hat diesen Typus

[1] Ebenda S. 7—14.

[2] Vgl. Hans v. Soden, Die Entstehung der christlichen Kirche (Geschichte der christl. Kirche I) 1919, 72.

[3] Vgl. M. Kähler, Der sog. histor. Jesus usw. S. 80, 1: „Etwas herausfordernd könnte man die Evangelien Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung nennen.“ A. Schlatter, Der Glaube im NT[4] S. 477: „Für jeden Evangelisten war das Evangelium der Bericht über den Gang Jesu zum Kreuz.“ — Vgl. auch R. Guardini, Vom Geist der Liturgie (Ecclesia orans 1)[6. 7] 1921,

des Evangeliums geschaffen; der Christusmythos gibt seinem Buch, dem Buch der geheimen Epiphanien, eine zwar nicht biographische, aber eine im Mythos des Kerygmas begründete Einheit. Die Passionsgeschichte, auf die Anspielungen wie 2, 19f. und 12, 1—11 und esoterische Jüngerbelehrungen wie 8, 31; 9, 31; 10, 33f. vorbereiten, gewinnt das Schwergewicht; die Ostergeschichte, vorbereitet ebenfalls in jenen Jüngerbelehrungen und in der Verklärungsgeschichte (9, 2—10), bildet den Abschluß des durch die Taufe als Messiasweihe eingeleiteten und von Wundern durchzogenen Lebens, dessen Geheimnis den Geistern gleich zu Anfang kund wird, für die dieses Leben das Gericht bedeutet. Mt und Lk haben die mythische Seite des Evangeliums zwar im einzelnen verstärkt durch manche Wundergeschichten und durch die Vor- und Nachgeschichten. Im ganzen haben sie aber den von Mk geschaffenen Typus nicht weiter entwickelt, sondern wesentlich die andere Seite seines Doppelcharakters verstärkt, indem sie an geschichtlicher Tradition aufnahmen, was dem Mk fehlte und ihnen noch erreichbar war. Eine wirkliche Weiterentwicklung des von Mk geschaffenen Typus stellt erst das Johannes-Evangelium dar, wo freilich der Mythos die geschichtliche Tradition vollends vergewaltigt hat.

Genügen nun solche Erwägungen, oder muß man sich noch nach *Analogien* für die Erklärung der Form des Evangeliums umsehen? Was für Analogien bieten sich dar? In der *griechischen Literaturgeschichte* gibt es solche nicht; denn weder die Memoirenliteratur, an die Justin (Apol. I 66) mit seinem Hinweis auf die ἀπομνημονεύματα der Apostel erinnern könnte, kommt in Betracht, noch die hellenistische Biographie[1]. Den Evangelien fehlt das historisch-biographische Interesse, und sie berichten deshalb nichts von Jesu menschlicher Persönlichkeit, seiner Erscheinung und seinem Charakter, seiner Herkunft, Bildung ~~und~~ und Entwicklung; ganz abgesehen davon, daß sie nicht über die für die hohe Literatur ausgebildete Kompositionstechnik verfügen und die Persönlichkeit ihrer Verfasser nicht hervortreten lassen. Der Literatur der *Memoiren* und *Philosophen-Viten* sind die Evangelien höchstens insofern verwandt, als jene in lockerer Form die Überlieferung von

S. 41, wo die einzelnen Berichte der Evangelien aus ihrem Zusammenhang in der Messe verstanden werden.

[1] Vgl. O. *Stählin*, bei Christ-Schmidt, Geschichte der griechischen Literatur II (1924) 1161; A. *Fridrichsen*, Le probleme du miracle S. 116; Cl. W. *Votaw*, The Gospels and Contemporary Biographies, Amer. Journ. of Theol. 19 (1915), S. 45—73. 216—249.

Gesprächen und Episoden aus dem Leben bedeutender Männer sammeln; aber wie ihnen die Verbindung mit Mythos und Kult fehlt, so fehlt den Evangelien das historisch-wissenschaftliche Interesse.

In gewisser Analogie stehen die Evangelien zu manchen Büchern der „Kleinliteratur", in denen Episoden und Gespräche eines volkstümlichen Helden wie Äsop oder eines Wundertäters wie Apollonius von Tyana gesammelt sind, einer Literatur, die später in gewissen christlichen Mönchs- und Heiligen-Viten fortgesetzt wird. Noch enger ist die Verwandtschaft wahrscheinlich mit orientalischen Volksbüchern, von denen uns freilich nur ein Exemplar erhalten ist, die Achikar-Geschichte. „Immerhin genügt schon dies eine Beispiel dafür, daß ähnliche Volksbücher wie die aramäischen Evangelien in vorchristlicher Zeit umliefen; hat doch der Achikar-Roman denselben literarischen Charakter: die eigentümliche Verbindung der Spruchweisheit (Sprüche, Fabeln, Parabeln) mit einer Erzählung; dabei ist unwesentlich, ob diese reiner Abenteuerroman (Achikar) oder mit Wundergeschichten durchsetzte halbhistorische Biographie (Evangelien) ist." Dies zunächst bestechende Urteil Greßmanns[1] erweist sich doch nicht als haltbar. Denn die Analogie des Achikar-Romans kann wohl kleinere Sammlungen, wie sie dem Mk voraufgegangen sein mögen, erklären, aber nicht den Typus des Evangeliums; denn dieses setzt den Christuskult und -mythos voraus und ist eine Schöpfung des hellenistischen Christentums. Deshalb reicht auch die Analogie anderer volkstümlicher Sammlungen von Worten und Taten beliebter und bekannter Personen aus verschiedenen Zeiten und Kulturen nicht weiter[2]. Wohl fehlt auch solchen Sammlungen (wie der Überlieferung über Franz von Assisi, dem Volksbuch von Doktor Faust, der chassidischen Legende vom großen Maggid) der wissenschaftliche Charakter und die entwickelte Kompositionstechnik, das Interesse an Chronologie, sachlicher Verknüpfung und psychologischer Motivierung; aber von ihnen unterscheiden sich die Evangelien — abgesehen vom Fehlen alles Romanhaften — dadurch, daß sie nicht von einer bewunderten menschlichen Persönlichkeit erzählen, sondern von dem Gottessohn Jesus Christus, dem Herrn der Gemeinde, dadurch, daß sie aus dem Christuskult erwachsen sind und ihm verbunden bleiben[3]. „Es

[1] Abh. der Berliner Akad. d. Wiss. 1918, phil.-hist. Kl. 7, S. 4.

[2] Vgl. K. L. Schmidt, Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte (aus Eucharisterion II, S. 50—134) 1923; dort weitere Literaturangaben.

[3] Vgl. RGG II², Sp. 418—422; auch J. Schniewind, Theol. Rundschau N.F. 2 (1930), S. 140.

ist in der Tat so, daß nur, weil es ein Kerygma gibt, das einen ‚im Fleisch' lebenden Menschen als den ‚Herrn' verkündet, das Entstehen unserer Evangelien, ja schon ihrer Vorformen begriffen werden kann[1]."

Endlich scheint mir auch die Ansicht Hans v. Sodens[2], daß die literarische Form des Evangeliums aus der Apokalypse entstanden ist, nicht haltbar zu sein. Wie in der jüdischen Apokalyptik zur Bürgschaft für die Richtigkeit der Endweissagungen diesen eine Geschichtserzählung im futurischen Stil voraufgeschickt wurde, so sei für die christliche Weissagung Jesu als des kommenden Messias sein Leben als bereits erfüllter Teil der Weissagung zur Bürgschaft erzählt worden. Dagegen spricht doch, daß in der christlichen Tradition keine Spur darauf hinweist, daß das Leben Jesu je in futurischem Stil erzählt wurde, und ferner daß es erst allmählich — zuerst in der Passion — unter den Gesichtspunkt der erfüllten Weissagung gerückt wurde. Auch ist die Geschichte, die in den Apokalypsen dem Ende vorhergeht, die Geschichte des αἰὼν οὗτος bzw. des Volkes, das den Leiden dieses Äon unterworfen ist, nicht die des Messias; und zudem dürfte der Messias, wenn er als Objekt der Weissagung betrachtet wäre, nicht in solchem Maße als ihr Subjekt auftreten, wie es bei Mk und den beiden andern Synoptikern der Fall ist. Daß die Synoptiker nicht mit dem eschatologischen Ausblick schließen, will ich nicht zu stark betonen, da der verlorene Mk-Schluß möglicherweise mit solchem Ausblick geschlossen hat. Eher mag man die Spruchquelle Q in Analogie zu apokalyptischen Schriften wie den Paränesen des äthiopischen Henoch und zur Didache stellen; wie sie hat Q Paränese und eschatologische Weissagung umfaßt und hat offenbar mit dem eschatologischen Ausblick geschlossen. Für den Typus des Evangeliums scheint mir aber diese Analogie nicht zu gelten.

Mir scheint, so sehr wir zum Verständnis der Einzelstücke der synoptischen Tradition der Analogien bedürfen, so wenig für das Evangelium als Ganzes. Die etwa vorhandenen Analogien lassen nur die Eigenart des Evangeliums um so deutlicher hervortreten. Es ist erwachsen aus dem immanenten Entwicklungstriebe, der in der aus verschiedenen Motiven erwachsenen Tradition lag, und aus dem Christuskult und -mythos des hellenistischen Christentums. Es ist also eine

---

[1] J. Schniewind a. a. O. S. 183; überhaupt S. 179—188.
[2] Die Entstehung der christlichen Kirche S. 66.

original christliche Schöpfung[1]. Kann man es als eigentlich literarische Gattung bezeichnen? Man kann m. E. den Begriff einer literarischen Gattung nur an ihrer Geschichte gewinnen, in der sich allein eine Gattung als solche erweist. Denn nur die Geschichte beweist, ob die Gestalt eines Literaturwerks nicht ein Zufallsprodukt ist, sondern eine entwicklungsfähige Form, die Eigenleben hat. In den synoptischen Evangelien hat die literarische Form als solche kein Eigenleben gewonnen. Diese Werke stehen ganz im Dienste des christlichen Glaubens und Kults. Was wir von den apokryphen Evangelien kennen, zeigt kein anderes Bild; sie sind nur Bearbeitungen und Erweiterungen durch die Legende. Anders könnte es freilich mit den gnostischen Evangelien stehen, doch erlauben die vorhandenen Reste kein Urteil. Für unser Auge zeigt nur das Johannes-Evangelium, wie es zu einer Literaturgeschichte des Evangeliums hätte kommen können. Seine Verfasser haben den durch die Synoptiker geschaffenen Typus als eine entwicklungsfähige literarische Form empfunden, die ihnen als Gefäß für ihre Polemik und Offenbarungsmitteilung diente, ja die sich ihnen aufdrängte, die sie benutzen mußten. So hätte es zu einer Literaturgeschichte des Evangeliums kommen können, in der die Form des Evangeliums neue Möglichkeiten, geistigen Inhalten Gestalt zu verleihen, entwickelt hätte. Daß es nicht dazu kam, liegt an der Kanonisierung unserer vier Evangelien, die die Entwicklung weiterer Evangelienschreibung abschnitt. Von dem Evangelium als einer literarischen Gattung zu sprechen, ist also kaum möglich; das Evangelium ist eine Größe der Dogmen- und Kultusgeschichte. Man könnte höchstens im modernen Leben-Jesu-Roman eine Geschichte des Evangeliums als literarischer Gattung sehen.

[1] Vgl. C. G. Montefiore, The synoptic Gospels I^2, S. XXVIIf. Das Originale des Evangeliums erkennt auch C. A. Bernoulli, Johannes der Täufer und die Urgemeinde 1918, S. 420, wenn ich auch seiner psychologischen Charakteristik dieser Originalität nicht zu folgen vermag.

1. Verzeichnis der aus den Evangelien zitierten Stellen.

(Einzelne Verse sind, wo sie innerhalb ihres Zusammenhangs behandelt werden, nicht noch besonders angeführt; also vgl. z. B. für Mk 2, 11f. nicht nur den speziellen Hinweis, sondern auch Mk 2, 1-12. – Einzelne Stücke und Verse, die allen drei Synoptikern gemeinsam sind, sind nur nach Mk angeführt, wo sie im Zusammenhang mit der betr. Mk-Stelle behandelt sind. Paralleltexte der Spruchquelle sind in der Regel nur nach Mt angeführt. – Das Register enthält nicht sämtliche Stellen, die in zusammenfassenden Abschnitten und in den Abschnitten, die die Redaktion des Stoffes behandeln, genannt sind.)

2. Sachregister.

(Vgl. hierfür auch das Inhaltsverzeichnis!)

Druckfehler-Berichtigungen.

S. 34, Z. 14 v. u. Mt 17,24–27 statt Mt 17,24–29.
S. 59, Z. 14 v. u. Mk 10,13–16 statt Mt 10,13–16.
S. 80, Z. 14 v. u. Mk 11,24 statt Mt 11,24.
S. 82, Z. 13 v. o. Mk 4,21 statt Mt 4,21.
S. 163, Z. 16 v. u. Mk 8,31 statt Mt 8,31.
S. 191, Z. 14 v. u. Mk 12,1–9 statt Mt 12,1–9.
S. 332, Z. 16 v. o. 1–20 statt 1–70.
S. 346, Z. 3 v. u. Lk 23,39–43 statt Lk 22,39–43.